Die erlebnisimmanente Natur des Rechts und der Sittlichkeit

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der K. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

REMIGIUS ERB

BASEL
Schweighauserische Buchdruckerei
1914

Die erlebnisimmanente Natur des Rechts und der Sittlichkeit

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der
philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der K. Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Remigius Erb

BASEL
Schweighauserische Buchdruckerei
1914

Eingereicht am 30. Januar 1914.

Genehmigt auf Antrag des Herrn Professor **Baeumker.**

Tag der mündlichen Prüfung: 5. März 1914.

Es gibt bekanntlich extrem veranlagte Menschen, die mit fanatischer Hartnäckigkeit stets und überall im Rechte zu sein sich einbilden und die ebenso fanatisch nur ihr eigenes Tun für ein sittliches halten. Im gewöhnlichen Leben zeiht man solche Menschen der Voreingenommenheit, d. h. man ist der Ansicht, daß ihr Verhalten nicht im Inhalte des von ihnen als rechtlich und sittlich Erlebten begründet, sondern daß dafür ein rein persönlicher Faktor bestimmend ist. Auch in den verschiedenen Theorien über Recht und Sittlichkeit wird meines Wissens dem genannten Benehmen keine tiefere, das rechtliche und sittliche Handeln als solches berührende Bedeutung beigemessen. Wer seine Aufmerksamkeit weniger in einer objektivistischen Weise den rechtlichen und sittlichen Handlungen und den daran sich knüpfenden Fragen, sondern dem rechtlichen und sittlichen Erleben zuwendet und sich dabei der innern Beziehung zwischen den Individuen und ihrer rechtlichen und sittlichen Betätigung und der Unerbittlichkeit der hierin begründeten Tragik bewußt wird, in dem wird sich im Gegensatz dazu die Ueberzeugung einstellen, daß tiefergehende Betrachtungen über Recht und Sittlichkeit gerade jenes extreme Verhalten würdigen müssen. In dieser Ueberzeugung wird man zwar der genannten Annahme eines persönlichen Faktors beipflichten, ihn aber nicht als einen individuellen und außerhalb des rechtlichen und sittlichen Erlebens stehenden fassen, und also auch überzeugt sein, daß die übrigen Menschen von den rechthaberischen und auf ihr sittliches Handeln eingebildeten sich nicht grundsätzlich unterscheiden. Jene übrigen Menschen scheinen ja zwar im Urteil zurückhaltender, in ihren Rechtsansprüchen und in der Einschätzung ihres sittlichen Handelns bescheidener zu sein. Allein dies erklärt sich daraus, einmal daß im rechtlichen und sittlichen Handeln die meisten Menschen miteinander übereinstimmen, so daß das Verhalten der einen zum vorneherein den andern als ein natürliches und richtiges erscheint, und daß fernerhin manche Menschen sehr leicht an andere sich anpassen und so überhaupt keiner nachhaltigen

Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit fähig sind. Die Vermutung rechtfertigt sich somit durchaus, daß der Faktor, der bei extremen, fanatischen Menschen die Ueberzeugung von ihrem Recht und ihrer Sittlichkeit bedingt, nicht in der besondern Natur dieser Menschen zu suchen ist, sondern daß er sich bei allen Menschen und in allem rechtlichen und sittlichen Handeln in wesentlich gleicher Weise findet. Wirklich kommt auch der Bescheidenste, nach der Begründung seines rechtlichen und sittlichen Handelns befragt, zu letzten Gegebenheiten, die für ihn den Charakter von Forderungen haben und von denen er, oft einer ganzen Welt zum Trotz, schlechterdings nicht abgeht. Sehr verschieden inbezug auf den Inhalt sind erwiesenermaßen die Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern, doch jedes Volk erlebt zu jeder Zeit Recht und Sittlichkeit spontan aus sich, unabhängig von der inhaltlichen Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit andern Völkern und Zeiten. Und außerordentlich viel Unstimmigkeit besteht auch im kleinen, in Familien und in andern geselligen Verbänden, wo ebenfalls alle Parteiungen leidenschaftlich und unerschütterlich ihr Recht und ihre Sittlichkeit erleben, nur eben je in andern Inhalten, und wo auch die vermeintlich Unparteiischen auf Grund eigener Anschauungen und darum nicht selten ebenso widersprechend urteilen wie die Streitenden selbst.

Manches hievon ist in einzelnen Erwägungen wohl bekannt, aber es liegt in der Natur der Sache begründet, daß sich diese im praktischen Leben nur selten zu behaupten und zu einer einheitlichen Lebensanschauung zu vertiefen vermögen. Denn in normaler Verfassung ist sich eben der Mensch in bestimmter Weise bewußt, rechtlich und sittlich zu handeln, bezw. er besitzt eine bestimmte rechtliche und sittliche[1]) Einstellung, nach der er fremde Handlungen beurteilt, und es ist ihm dann unmöglich, zu verstehen, daß auch ein wesentlich davon verschiedenes Handeln rechtlich und sittlich sein könne; er ist schlechtweg überzeugt, daß nur seine, nicht aber die vermeintlich gegenteiligen Handlungen anderer Menschen rechtlich und sittlich sind.

[1]) Man beachte, daß die Ausdrücke „rechtlich“ und „sittlich“ hier, wie im folgenden immer, im Sinne des spontanen Erlebens von Recht und Sittlichkeit, nicht im Sinne einer Qualitätsbezeichnung gebraucht sind, und daß daher auch ihre attributive Verwendung von der gewöhnlichen zum Teil verschieden ist.

Es ist nur ein notwendiges Korrelat dieses Verhaltens, wenn die Nichtübereinstimmung der Menschen hinsichtlich ihrer rechtlichen und sittlichen Urteile durch die Unterscheidung von Meinen und Wissen, von Schein und Wirklichkeit begriffen wird. Solches ist z. B. der Fall, wenn die Anhänger der Naturrechtslehre den Rechtscharakter des bloß positiven Rechts bestreiten und nur vom Naturrecht als einem wirklichen Rechte reden, und wenn man ziemlich allgemein von einer unechten, äußerlichen, heteronomen und einer wahren, innerlichen, autonomen Sittlichkeit spricht. Solche Unterscheidungen sind darum zwar unvermeidlich und insofern naturgemäß, wer sie aber vornimmt, steckt damit im rechtlichen und sittlichen Erleben mitten drin, und sie werden daher einer tiefer gehenden Auffassung selbst wieder zum Problem.

So erscheint der beschränkte Standpunkt, in dem sich jeder zufolge seines rechtlichen und sittlichen Erlebens befindet, selbst als das Hindernis, sich von dieser Beschränktheit zu überzeugen und zu befreien, oder also, für das rechtliche und sittliche Erleben in seiner Allgemeinheit ein Verständnis zu gewinnen.

Man ist in der Aufstellung verschiedener Theorien bestrebt gewesen, diese Beschränktheit und Einseitigkeit zu überwinden, ist aber dabei in der Hauptsache teils in objektivistische Auffassungsweisen verfallen, oder aber in versteckter Weise im persönlichen, beschränkten Erleben befangen geblieben. Einen Versuch der erstern Art bildet auf dem Gebiete des Rechts die historische Rechtsschule in ihrem Kampf gegen die Naturrechtstheorien, in welcher spezifisch das Bestreben zum Ausdruck kommt, das Recht losgelöst vom eigenen Erleben desselben zu verstehen. Der Jurist von heute, der so ziemlich allgemein unter diesem Banne steht, weiß sich nicht bloß in seinem Berufe, sondern in der ganzen Auffassung des Rechtslebens von Wertungen frei, er sieht vom Erleben der einzelnen Rechtssätze völlig ab, betrachtet das Recht als etwas in historischer Entwicklung Gewordenes, jedenfalls nun objektiv Vorliegendes, Tatsächliches; für ihn ist Recht gleichbedeutend mit vorhandenem, geltendem Recht. Die Befreiung von der individuellen Subjektivität ist hier also dadurch vollzogen, daß nicht darnach gefragt wird, was in immanentem Sinne rechtens ist, sondern darnach, was in den maßgebenden sozialen, also vornehmlich staatlichen Rechtsverbänden der Gegenwart und Vergangenheit als Recht gilt und gegolten hat. Man kann auch

sagen, daß an die Stelle der Betrachtung des seinsollenden Rechts, wie es die Naturrechtsdoktrinen gelehrt, die Betrachtung des seienden Rechts getreten ist. Mit dieser Auffassung des Rechtslebens verbindet sich naturgemäß eine empirische Betrachtungsweise, eine empirische Erforschung der Rechtstatsachen, und sie sieht ihr letztes Ziel in der Eruierung der Gesetzmäßigkeiten, welche die Entwicklung des Rechtslebens beherrschen. Bei aller Würdigung ihrer praktischen Tragweite darf aber eben nicht übersehen werden, daß diese Theorie ihren eigentlichen Zweck nicht erreicht hat. Denn das individuelle subjektive Element, wie es in den Naturrechtsdoktrinen eine Rolle gespielt, ist in ihr nicht überwunden, sondern lediglich verleugnet. Ueber der Betrachtung des äußerlich vorgefundenen Rechts ist das konkrete, innere Erlebnis und damit auch die innere Entwicklung des Rechts außer acht gelassen. Und doch sind das innere Erlebnis und die innere Entwicklung das primäre, wogegen das empirische Recht und die empirischen Gesetzmäßigkeiten in der Entwicklung ein sekundär Bewußtes sind. Denn wenn es z. B. auch gelänge, exakt umschriebene Gesetzmäßigkeiten in der Entwicklung des Rechts nachzuweisen, so würde man zwar im praktischen Leben selbstverständlich in Uebereinstimmung mit diesen Gesetzmäßigkeiten handeln, aber sich die Einhaltung derselben keineswegs zum Ziele setzen, so wenig wie man bei der Betätigung in der materiellen Welt sich zum Ziele setzt, die Materie und die Energie konstant zu erhalten. Wie zwar die Kenntnis der Gesetze von der Erhaltung der Materie und der Erhaltung der Energie im zukünftigen Handeln zu Nutze gemacht wird, so werden auch die auf dem Gebiete des Rechtslebens gemachten Erfahrungen verwertet, aber diese Anwendung ist nie selbst das Ziel des Handelns. Die Ziele liegen stets im Inhalte des Erlebten und daher muß das Recht und ebenso die Sittlichkeit in erster Linie irgendwie aus dem Erleben des Inhaltes verstanden werden. Die Befreiung von der Beschränktheit der Subjektivität, wie die genannte Auffassung des Rechts sie vollzieht, bedeutet daher zugleich einen Verzicht auf das innere Verständnis des Rechts, also zugleich ein Aufgeben des eigentlichen Problems.

Versuche der zweiten, zum Teil zugleich der ersten Art, bilden unter anderem die teleologisch und biologisch orientierten Betrachtungsweisen. So unternahm es z. B. Ihering in seinem Werke

„Der Zweck im Recht", Recht und Sittlichkeit auf ihre teleologische Bedeutung hin zu untersuchen und glaubte damit zu einem tiefern Verständnis ihres Wesens gelangt zu sein. Allein so weit in den objektiv-teleologischen und den objektiv-biologischen Betrachtungsweisen eine Objektivität erreicht ist, ist das individuelle Erleben von Recht und Sittlichkeit, genau wie in der historischen Rechtsschule, bloß verleugnet. Sofern letzteres nicht der Fall ist, da ist die Befreiung vom persönlichen, beschränkten Erleben nur eine scheinbare. Denn die Zweck- und die Nützlichkeitsvorstellung sind, jede in ihrer Weise, unsern persönlichen Rechts- und Sittlichkeitserlebnissen immanent, fließen selbst nur aus bereits vorhandenen rechtlichen und sittlichen Ueberzeugungen und Tendenzen. Ein gleiches ist zu sagen über diejenigen Theorien, welche lehren, daß Begriff und Inhalt von Recht und Sittlichkeit aus der adäquat aufgefaßten menschlichen Natur zu bestimmen seien. Denn auch hier erweist sich die Erkenntnis der menschlichen Natur als mit dem jeweiligen momentanen Erleben selbst identisch und gelangt so ebenfalls nie über das augenblickliche individuelle Begehren hinaus.

So schätzenswert und aufklärend und im vollsten Sinne naturgemäß daher alle diese und manche andere Ausführungen über Recht und Sittlichkeit in der Rolle einer sekundären Betrachtung und für die Betätigung im praktischen Leben auch sind, so bleibt der Zukunft immer noch die fundamentale Aufgabe, zu zeigen, in welcher Weise die Befreiung von der erwähnten Beschränktheit sich vollzieht, oder, wie wir auch sagen können, die Aufgabe, jenen Faktor, von dem wir eingangs gesprochen, nach Sinn und Tragweite zu erkennen, die innern Beziehungen zum Psychischen aufzudecken und zu würdigen, und so die Natur der Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit im allgemeinen Erlebenszusammenhang zu begreifen. Die vorliegende Abhandlung soll ein Versuch in dieser Richtung sein.

I.

Einleitung.

Recht und Sittlichkeit, was sie im übrigen auch sein mögen, sind zweifellos mit dem psychischen Erleben des Menschen eng verknüpft. Wir haben auf die innige Beziehung auch bereits hingewiesen und es scheint vor allen andern Erörterungen nützlich, ihre Natur näher festzustellen. Die Selbstbeobachtung in dieser Hinsicht lehrt uns, und die Erfahrungen, die wir an anderen Menschen machen, bestätigen es, daß die Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit dem Leben seine ganze Spontanität und seinen ganzen innern Wert verleihen. Man kennt keinen Heroismus, keine Hingebung und Aufopferung, die nicht ein rechtliches oder sittliches Streben zur Triebfeder hätten, aber auch viele alltägliche Handlungen erkennen wir ohne weiteres als das Ergebnis rechtlicher und sittlicher Betätigung. Außer solchen anerkannt rechtlichen und sittlichen gibt es zwar noch andere Handlungen, die in ihrer Weise das Leben ebenfalls wertvoll erscheinen lassen — man denke etwa an ästhetische Erlebnisse und an irgend welche mit Lust verbundene körperliche oder geistige Tätigkeiten — und es erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis dann diese Handlungen zu Recht und Sittlichkeit stehen. Bewirken sie einen Lebensgehalt, ohne daß sie zugleich rechtlicher oder sittlicher Natur sind, oder sind sie rechtlicher oder sittlicher Natur, ohne daß wir, aus welchen Ursachen immer, uns dessen recht bewußt sind? Wir werden in der Folge sehen, daß das letztere statt hat, daß also alle unsere Handlungen einen rechtlichen oder sittlichen Charakter tragen, und daß sonach die Innigkeit zwischen einem Individuum und seiner rechtlichen und sittlichen Betätigung zunächst darin ihren Ausdruck findet, daß das rechtliche und das sittliche Erleben in sein gesamtes Handeln eingehen.

Freilich ist auch hier nicht daran zu denken, daß die Richtigkeit einer solchen, von den bisherigen Ansichten so sehr abweichenden Behauptung ohne weiteres und direkt eingesehen werden könnte. Denn auch diese Ergebnisse stehen in Abhängigkeit vom jeweiligen eigenen rechtlichen und sittlichen

Erleben und Handeln, und die Nichtbeachtung dieses Umstandes ist es ja, die in erster Linie die Unzulänglichkeit bisheriger Theorien bedingt hat. Alle unsere Erlebnisse sind, wie dies später genauer erörtert werden wird, konkrete Einzelerlebnisse, d. h. Erlebnisse mit einem ganz bestimmten Inhalt, und solches gilt natürlich auch für die Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit. Demzufolge begreift man eine Mehrzahl von Rechtserlebnissen oder eine Mehrzahl von Sittlichkeitserlebnissen nicht etwa zum vorneherein als wesensgleich, man hält sie nicht allesamt zu gleicher Zeit für rechtlich, bezw. für sittlich. Vielmehr wertet man zu bestimmter Zeit nur diese, zu anderer Zeit jene Handlungen, und man ist dann außer Stande, die verschiedenen Handlungen unter denselben Begriff von Recht, bezw. unter denselben Begriff von Sittlichkeit zu subsumieren. Der Umfang derjenigen Handlungen, die ein Mensch gleichzeitig, in einem einzigen Akte für rechtlich oder für sittlich (bezw. rechtlich oder sittlich qualifizierbar) hält, kann daher ein verhältnismäßig recht enger sein. Nur da, wo die verschiedenen Rechts-, bezw. die verschiedenen Sittlichkeitserlebnisse in Beziehung treten, mehr und mehr zu einem einzigen, einheitlichen Rechts-, bezw. Sittlichkeitserlebnis sich verbinden, nur da erweitert sich zusehends auch der Umfang der jeweils in einem einzigen Akte als rechtlich oder als sittlich gewerteten Handlungen. Die Würdigung dieser Tatsache läßt uns die Meinung, daß nur gewisse Handlungen rechtlich und sittlich zu bewerten seien, vollauf begreiflich erscheinen; wir verstehen sie nämlich als Ausdruck einer jeweiligen, bestimmten rechtlichen und sittlichen Einstellung, als Ausdruck des Vorhandenseins bestimmter, abgegrenzter rechtlicher und sittlicher Erlebnisse. Wir werden fernerhin inne, daß Recht und Sittlichkeit eine Allgemeinheit und eine Bedeutung besitzen weit über das hinaus, was in ebengenannter Weise dem Einzelnen zum Bewußtsein kommt, daß sie also nicht, wie man gewöhnlich, im Zustande speziellen rechtlichen und sittlichen Erlebens notwendig meint, eine nur zufällige Erscheinung im psychischen Geschehen bilden. Dieser Einsicht folgt schließlich wie eine Erleuchtung die weitere, daß Recht und Sittlichkeit das psychische Geschehen sogar bis in alle Einzelheiten beherrschen, nämlich daß ihr Erlebnis jedem Handeln an und für sich, seiner Natur nach, inne wohnt, so zwar, daß jedes spontane Handeln zugleich in irgend einer Weise ein Rechtserlebnis oder ein Sittlichkeitserlebnis ist.

Im gewöhnlichen praktischen Leben, beim naiv handelnden Menschen gibt sich diese Allgegenwart des Rechts und der Sittlichkeit direkt darin kund, daß das eigene, und zwar nicht allein das gemeinhin für rechtlich und sittlich gehaltene, sondern überhaupt alles bewußte Handeln von einer absoluten Ueberzeugung rechtlicher und sittlicher Zuständigkeit getragen ist (wie dies später noch genauer zu erklären sein wird), und daß implizite das handelnde Individuum vom Vorwurf der Nichtberechtigung dieses Tuns sich frei erlebt. Mehr indirekt aber dadurch, daß ein kritisches Verhalten andern Handlungen gegenüber besteht, demzufolge diese Handlungen, fremde wie frühere eigene, von uns eine bestimmte rechtliche oder sittliche Anerkennung oder Mißbilligung finden. Bei der theoretischen, wissenschaftlichen Beschäftigung mit Recht und Sittlichkeit äußert sich jene Allgegenwart in der Weise, daß die Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit für die Beschäftigung mit ihnen selbst die Anregung geben, diese Beschäftigung überhaupt möglich machen. Denn man beschäftigt sich, wie wir noch sehen werden, deshalb und insofern mit Recht und Sittlichkeit, weil und insofern man von ihnen beherrscht wird. Ihre ernste theoretische Betrachtung und Erforschung resultieren letzten Endes aus einer starken Tendenz zu rechtlichem und sittlichem Handeln und bestehen geradezu in nichts anderem als in der Herausarbeitung und der nebenher gehenden Feststellung der in uns sich regenden rechtlichen und sittlichen Tendenzen.

Ueber Recht und Sittlichkeit gibt es zahlreiche und, wie man den Bezeichnungen nach glauben könnte, meist einander direkt widersprechende Theorien. Man spricht von heteronomen und autonomen Moralsystemen, von Subjektivismus und Objektivismus, von Transzendenz und Immanenz usf. Sind unsere vorigen Ausführungen richtig, so können indessen diese verschiedenen Theorien unmöglich einander so sehr entgegengesetzt sein, wie es selbst bei ernster Beschäftigung mit ihnen den Anschein hat. Denn die Eigenart jeder Theorie ist bedingt durch die Eigenart des rechtlichen und sittlichen Erlebens ihres Begründers und ist so der Ausdruck bestimmter rechtlicher und sittlicher Tendenzen. Wohl verdanken manche Theorien unzulänglichen Analogiebildungen ihren Ausbau. Aber die Verschiedenheit derjenigen Theorien, die sich über das individuelle Leben ihres Schöpfers hinaus und gar Generationen und Jahrhunderte hindurch erhalten haben, ist

zum wenigsten durch solche Analogiebildungen bedingt, sondern in erster Linie durch die Verschiedenheit in den Erlebnissen, welch letztere allein die zur Durchführung und Aufrechterhaltung einer Lehre nötige Energie und Ueberzeugung mit sich führen. Man könnte hier einwenden, daß doch zweifellos die einen Theorien richtiger und bedeutender sind als andere. Diese Tatsache interpretiert sich indessen dahin, daß der Standpunkt der erstern Theorien ein höherer, allgemeinerer ist, die letztern daher in ihren Fragestellungen unzulänglich, naiv, beschränkt erscheinen, so daß, genau gesprochen, die erstern nicht richtiger, sondern vollständiger sind und insofern als berechtigter erlebt werden. Wollen wir also mit den bisherigen Theorien Fühlung gewinnen, so werden wir sie nicht schlechtweg auf Richtigkeit und Falschheit untersuchen dürfen, sondern wir werden jede Theorie in ihrem Inhalte begreifen, also in ihren wesentlichen Bestandteilen als bestimmte Erlebniszustände ihrer Vertreter erkennen müssen. Dies ist freilich nur dann möglich, wenn wir die verschiedenen Theorien in einer höhern Einheit zu begreifen imstande sind. Es kann sich also nicht etwa darum handeln, die Lehren der einzelnen Theorien durchzugehen und zu prüfen, denn damit würden wir uns in Spitzfindigkeiten verlieren, nämlich auf der Grundlage beschränkter Voraussetzungen ebenso beschränkte, wenn auch in ihrer Art interessante Fragen zu beantworten suchen. Auch dadurch werden wir das Ziel nicht erreichen, daß wir die verschiedenen Theorien analysieren und vergleichen. Sondern wir müssen, auf welchem Wege immer, schon einen allgemeinern Standpunkt gewonnen haben und so in der Lage sein, jene Theorien dem eigenen Systeme einzugliedern.

Einen solchen allgemeinern Standpunkt haben wir kennen gelernt. Er besteht in der Erkenntnis, daß die Erlebnisse des Rechts und der Sittlichkeit allen psychischen Handlungen inne wohnen, indessen im Gegensatz dazu, wie wir sehen werden, die bisherigen Theorien ausdrücklich oder stillschweigend die Annahme vertreten, daß Recht und Sittlichkeit nur von gewissen Handlungen, sei es absolut, sei es relativ, prädiziert werden können. Dieser Standpunkt, wie schon vorhin über die Theorien im allgemeinen bemerkt, ist nicht schlechthin unrichtig, sondern lediglich insofern unzulänglich, als er bloß einseitige Erlebnisse zum Ausdruck bringt, je eine gewisse einseitige rechtliche oder sittliche Einstellung bedeutet. Diese einseitigen Einstellungen sind auch weder unbedeutend

noch zufällig, sondern sie umfassen in ihrer Gesamtheit das ganze praktische Handeln und damit auch die theoretischen Ansichten der Individuen. Es ist ja gar nicht anders möglich, als daß der Mensch in all seinem Verhalten stets in einer bestimmten und darum einseitigen Einstellung sich befindet; wollte man etwas anderes erwarten, so hieße das, erwarten, daß er seine eigensten Erlebnisse verleugne. Nach unserer Behauptung kann man zwar dahin gelangen, alle Handlungen ohne Ausnahme in ein und demselben Akte für rechtlich oder sittlich zu halten. Allein dieses „können" bedeutet praktisch ein Ideal, so nämlich, daß sich die genannte Einsicht selbst immer nur relativ, inbezug auf tatsächlich erlebte Handlungen verwirklicht, während die vollständige Verwirklichung bloß in einem allumfassenden Erleben, verbunden mit der konzentriertesten Zurückgezogenheit von allen speziellen Erlebnissen möglich wäre. Insofern haftet auch den Aussagen unserer Lehre, indem sie sich stets nur auf bestimmte Handlungen und Tendenzen beziehen können, indessen wir doch von allem Handeln sprachen, eine, offenbar aber irrelevante Beschränktheit an. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei deshalb auch, in Uebereinstimmung mit dem Gesagten, mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, daß unser „allgemeinerer" Standpunkt dem „beschränktern" Standpunkt gegenüber nicht in einem absoluten Sinne als der richtigere angesehen werden darf. Er ist es nämlich nur insofern, als er selber erlebt wird, indem dann nämlich die Ueberzeugung von seiner größern Richtigkeit zu seinem Inhalte gehört, wie wir denn bereits betonten, daß alle Einsichten und Aussagen rechtlicher oder sittlicher Natur stets vom eigenen momentanen rechtlichen und sittlichen Erleben abhängig sind. Spätere Ausführungen werden dies deutlicher werden lassen.

Was uns hier interessiert, das ist die Art und Weise, wie aus der Betätigung jenes beschränktern, aber, wie erwähnt, im praktischen Leben allein möglichen Standpunktes, die verschiedenen Richtungen bisheriger Theorien hervorgehen. Es liegt im Wesen des erwähnten Standpunktes, daß er inhaltlich veränderlich, nämlich für verschiedene Menschen und auch für denselben Menschen in verschiedenen Zeiten inhaltlich im allgemeinen ein verschiedener ist. Der eine Mensch erlebt diese, ein anderer Mensch andere, und derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Handlungen, und zwar natürlich — wenn unsere Lehre richtig ist

jeweils als rechtlich oder als sittlich. Dies hat zur Folge, daß vorgegebene bestimmte Handlungen dem einen Menschen zum Erlebnis kommen, und zwar also rechtlich oder sittlich, andern Menschen dagegen nicht, sondern von diesen bloß äußerlich, nämlich in anderer Beziehung, zur Kenntnis genommen werden, und daß sich auch der einzelne Mensch bald in dieser, bald in jener Weise verhält. Demgemäß resultiert aus der Betätigung jenes Standpunktes, aus der mit dem praktischen Leben notwendig verbundenen Beschränktheit rechtlicher und sittlicher Beurteilung, in Bezug auf vorgegebene, d. h. von Dritten als solche erlebte und zur Diskussion gestellte rechtliche und sittliche Handlungen — und an solchen sind die Rechtslehren und Ethiken ja durchweg orientiert — ein zweifaches, grundverschiedenes Verhalten. Das eine Verhalten besteht darin, daß die jeweils in Betracht gezogenen Handlungen spontan erlebt werden, und damit als rechtlich oder sittlich, bzw. als unrechtlich oder unsittlich, das andere aber darin, daß wir an die Handlungen als an etwas Fremdes, äußerlich Gegebenes herantreten und sie zu irgend einem Zwecke zum empirischen Untersuchungsgegenstande machen. Im letztern Fall haben Recht und Sittlichkeit für den Untersuchenden, nämlich weil und insofern sie ihm in den vorliegenden Handlungen nicht zum Erlebnis kommen, keine Existenz und keinen innern Gehalt. Das rechtliche und sittliche Handeln bedeutet für ihn bloß eine Summe gegenständlich erfaßter Seelenzustände, und eine Untersuchung darüber wird ihm zu einer Untersuchung einerseits über das empirische Auftreten dieser Zustände, andererseits zu einer genauern Analyse derselben. Dies ist z. B. der Fall, wenn die religiös-sittlichen Erlebnisse eines Volkes lediglich als Tatsache interessieren, wenn man lediglich ihre Manigfaltigkeit, ihre historische Entwicklung und ihre Abhängigkeit von andern kulturellen Erscheinungen studiert. Im ersten Falle dagegen, da der Untersuchende als Untersuchender ein spontanes rechtliches oder sittliches Wollen besitzt, nur aus diesem Wollen heraus Betrachtungen über Recht und Sittlichkeit anstellt, ist ihm im Gegenteil das Rechtliche und Sittliche in erster Linie ein Erlebnis. Seine Betrachtungen sind insofern ausschließlich von der Tendenz geleitet, rechtlich und sittlich zu handeln, nämlich die bereits vorhandenen, wenn auch unklaren, so doch ganz bestimmten rechtlichen und sittlichen Ziele zur Entfaltung zu bringen. Demzufolge erscheint damit im besonderen das Streben verknüpft,

die bestimmten, einzelnen rechtlichen und sittlichen Handlungen, die er naturgemäß für objektiv rechtliche und sittliche Handlungen hält, ausfindig zu machen und den ganzen Umfang dieser Handlungen zu bestimmen; zu diesem Zwecke die Merkmale des Rechtlichen und Sittlichen zu eruieren, nämlich von den für objektiv rechtlich und sittlich gehaltenen Handlungen zu abstrahieren; endlich die Begründung des Rechtlichen und Sittlichen, d. i. in der Regel eine auf der Voraussetzung des bisherigen rechtlichen und sittlichen Erlebens fußende Begründung der bestimmten, einzelnen rechtlichen und sittlichen Handlungen zu geben. In jedem Falle ist das Resultat der Untersuchung ein klares, bestimmtes spontanes rechtliches oder sittliches Wollen, und deshalb erscheint dann natürlich diese Untersuchung dem Andersdenkenden weit mehr nur als die Darlegung des persönlichen rechtlichen oder sittlichen Wollens und Handelns, denn als eine Untersuchung über Recht und Sittlichkeit überhaupt. Es wird zwar auch in der empirischen Betrachtung mehr oder weniger zu bestimmen versucht, welche Handlungen als rechtlich oder sittlich anzusehen sind, so von Theoretikern, die aus der Vergleichung des rechtlichen und sittlichen Handelns der verschiedenen Völker ein richtiges rechtliches und sittliches Handeln herleiten zu können vermeinen. Aber dies geschieht insoweit rein mechanisch, ohne innere Anteilnahme an den in Frage stehenden Erlebnissen, so daß dann auch die Ergebnisse an und für sich immer nur problematischer Natur sind und nur dann zu einem positiven Resultate führen, wenn sie einem bereits vorhandenen Wollen entgegenkommen.

So ist also, noch ganz abgesehen von den Besonderheiten der einzelnen Erlebnisse, bei der Betrachtung von Recht und Sittlichkeit, bei der Beurteilung rechtlicher und sittlicher Handlungen und Grundsätze, unser Verhalten zum vorneherein von zweifacher Art. Das eine Verhalten besteht in rein empirischen Feststellungen, in der Art, wie wir sie vorhin angedeutet, und ermangelt seiner Natur nach des spontanen Erlebens der jeweils in Frage stehenden rechtlich und sittlich wertbaren Handlungen, das andere Verhalten aber besteht gerade in der Auswirkung dieser Spontaneität. Wir wollen die beiden Verhaltungsweisen kurz als deskriptive und als normative bezeichnen. Wir gebrauchen hiebei den Ausdruck „deskriptiv“ also lediglich in der besprochenen Bedeutung, nicht etwa in der Bedeutung einer Beschreibung unserer Seelenzustände, unserer rechtlichen und sittlichen Einstellungen,

auch nicht in der Bedeutung einer psychologischen Behandlung und Ableitung der rechtlichen und sittlichen Tatsachen, welche Behandlung zwar ebenfalls gern zu einer normativ gerichteten, nämlich mit „objektiven“ rechtlichen und sittlichen Normen operierenden in Gegensatz gestellt wird, aber keineswegs des normativen Verhaltens entbehrt. „Normativ“ ferner heißt für uns „im Erleben spontan auftretender, rein immanent zu verstehender Normen bestehend“, ist also damit in analoger Weise definiert wie auf S. 4 (Anmerk.) die Ausdrücke „rechtlich“ und „sittlich“, und bedingt auch einen entsprechenden, vom üblichen zum Teil abweichenden attributiven Gebrauch. Wir wollen natürlich die Unterscheidung in ein deskriptives und ein normatives Verhalten zunächst rein begrifflich gemacht haben, ohne damit eine absolute, unüberbrückbare Gegensätzlichkeit zu behaupten, also nur als Feststellung bestimmter Grenzerlebnisse, bestimmter extremer Verhaltungsweisen, wie sie nun einmal real bestehen und auseinander gehalten werden können, und deren klare Erfassung für das Verständnis des Folgenden unerläßlich ist, wie dann nicht minder unerläßlich für das Verständnis des Verhältnisses der beiden zu einander, welch letztere Frage uns im 2. Kapitel noch kurz beschäftigen wird.

Ausgehend von dem einen oder von dem andern Verhalten haben sich nun, wir können sagen ausnahmslos und notwendig, die verschiedenen Theorien über Recht und Sittlichkeit gebildet. Denn das Auftreten und Bestehen dieser Theorien ist offenbar eine ebenso notwendige Tatsache, als der beschränkte Standpunkt, durch den die beiden Verhaltungsweisen ja bedingt sind, in seinen verschiedenen Variationen eine praktische Notwendigkeit ist. Die einfachsten und darum durchsichtigsten dieser Theorien beruhen auf der einseitigen Einschätzung der deskriptiven, bezw. der normativen Betrachtungsweise selbst und sind unter dem Namen des rechtlichen und ethischen Empirismus und Apriorismus bekannt. Der Grundgedanke des Empirismus besteht in der Annahme, daß die deskriptive Betrachtung, indem sie uns über die empirische Entstehung des rechtlichen und sittlichen Handelns Aufschluß gebe, auch deren wahre Natur erkennen lasse. Der Grundgedanke des Apriorismus aber besteht in der Erwägung, daß dem Recht und der Sittlichkeit sinngemäß der Charakter absoluter Verpflichtung, absoluten Sollens beiwohne, daß daher Ethik und Rechtslehre notwendig normativ gerichtet sein, nämlich auf dem Erlebnis absoluten

Sollens und absoluter Verpflichtung basieren müssen, und daß sie somit inhaltlich in der Eruierung derjenigen Handlungen zu bestehen haben, in deren Ausführung wir diesem in uns sich offenbarenden Sollen gerecht werden. Es ist, nebenbei bemerkt, eine wohlverständliche Behauptung des Apriorismus, wenn er das Angeboren- oder Eingeborensein der rechtlichen und sittlichen Begriffe lehrt, wofür wir allerdings lieber sagen: „das außerhalb der Erfahrung bestehende Gegebensein derselben", indem eben das rechtliche und sittliche Erleben als solches mit den Bedingungen seines empirischen Auftretens nichts zu tun hat.

Die rein deskriptive und die rein normative Betrachtungsweise sind indessen, als bloße Grenzerlebnisse, keine solchen Einsichten, daß sie je für sich allein zur Erklärung der Natur von Recht und Sittlichkeit und zu einer Grundlegung der Ethik und Rechtslehre zureichend wären. Die rein deskriptive Betrachtungsweise zunächst gibt über den normativen Charakter des Rechtlichen und Sittlichen keine Erklärung, oder nur eine solche, die den Kern der Sache nicht berührt. Sie nimmt ihrem Wesen gemäß die rechtlichen und sittlichen Handlungen als Tatsache hin, ohne sie in sich zu begreifen, nämlich ohne in ihnen des Rechts und der Sittlichkeit inne zu werden. Sie begnügt sich damit, an den Menschen, an den einzelnen Individuen wie an der sozialen Gemeinschaft, das tatsächliche Zustandekommen und die historische Entwicklung des Rechtlichen und Sittlichen zu beobachten, die Gesetzmäßigkeiten und die Abhängigkeit von äußern Einflüssen zu erforschen, und so eben ein rein deskriptives Wissen vom rechtlichen und sittlichen Handeln zu liefern. Sie erforscht unter anderem ganz mit Recht, wie das Bestehen eines Gewissens und die Hingabe an bestimmte Normen kausal bedingt sind, und sieht dabei mit Recht von der Verbindlichkeit der Normen gänzlich ab. Nur ist bei all dem das Normhafte nicht erlebt und begriffen, sondern außer acht gelassen. Dem normativen Verhalten andererseits ist umgekehrt jede Beobachtung und äußere Erfahrung fremd, es liegt in seinem Wesen, lediglich ein rechtliches und sittliches Wollen zu sein.

Es ist deshalb wohl zu beachten, daß die Vertreter des Empirismus durchaus nicht jedes spontanen, normativen Erlebens, und die Vertreter des Apriorismus nicht jeder deskriptiv gerichteten Erwägung entbehrten. Im Gegenteil, gerade deshalb werden die genannten Verhaltungsweisen zu Theorien, weil in ihnen ein nor-

mativer, bezw. ein deskriptiver Einschlag zu finden ist. Die Sache liegt nämlich so, daß die deskriptive Betrachtung selbst aus gewissen Zielen heraus betrieben wird (z. B. in der Meinung, daraus zu erfahren, wie man sein Leben einrichten müsse) und insofern also einem normativen Verhalten sich unterordnet, und daß umgekehrt die normative Ethik und die normative Rechtslehre, sobald sie Erklärungen und Begründungen geben, in deskriptiven Betrachtungen sich ergehen. Der Empirismus ist zwar dadurch charakterisiert, daß seine Vertreter das bestehende Recht und die bestehende Sittlichkeit nur vom Standpunkte der reinen Tatsächlichkeit betrachten; aber letzteres findet im Grunde doch nur deshalb statt, weil, wie wir später noch genauer sehen werden, ein anderes rechtliches und sittliches Wollen im Hintergrunde steht. Dieses Wollen bedingt es dann, daß die deskriptive Betrachtungsweise einen normativen Charakter erhält und dadurch zu einer Theorie des Rechts und der Sittlichkeit, nämlich eben zur empiristischen Theorie derselben wird. Die normative Rechtslehre und die normative Ethik weiterhin haben zwar den Sinn, daß ihre Vertreter nur das eigene rechtliche und sittliche Wollen und Handeln als das richtige Recht und die richtige Sittlichkeit betrachten, so daß Rechtslehre und Ethik im Grunde eine bloße Registrierung des rechtlichen und sittlichen Verhaltens je einer bestimmten Persönlichkeit bedeuten. Und dies auch dann, wenn diese Persönlichkeit die Normen anderer Menschen, anderer Völker und Zeiten in sich aufnimmt und so ein allgemein giltiges System rechtlicher und sittlicher Normen zu besitzen vermeint. Gerade dieser Umstand beweist aber, daß es von den Erfahrungen und äußern Bedingungen abhängt, welche Normen diese Persönlichkeit als die allgemeingiltigen betrachtet, und so ist dann andererseits doch das normative Verhalten vollständig durch deskriptive Betrachtungen bestimmt. Diese Betrachtungen sind es dann auch, welche die spontanen Handlungen, in deren Erleben das normative Verhalten ja besteht, zu einer Theorie verweben. Auf solche Weise, indem sich bei dem einen Verhalten auch das andere einstellt, erfolgt eine Annäherung zwischen empiristischer und zwischen aprioristischer Rechtslehre und Ethik. Es sind alle möglichen Zwischenstufen denkbar, so daß gelegentlich von der Verschiedenheit praktisch nichts übrig bleibt, als eine Verschiedenheit in den bestimmten einzelnen rechtlichen und sittlichen Handlungen. Trotz alledem bleibt zunächst die Verschiedenheit

zwischen den genannten Lehren eine fundamentale, insofern diese nämlich inbezug auf bestimmte, vorgegebene Handlungen einen grundverschiedenen Ausgangspunkt haben, die einen die Beobachtung, die andern das Erleben. So ist es begreiflich, daß eine fremde empiristisch gerichtete Ethik und Rechtslehre denjenigen nicht befriedigt, der für sich und andere inbezug auf die in Frage stehenden Handlungen ein spontanes rechtliches und sittliches Wollen fordert, und daß eine fremde aprioristisch gerichtete Ethik und Rechtslehre denjenigen unbefriedigt läßt, der nach einem Handeln verlangt, das ihm von den Zufälligkeiten fremder Normen unabhängig erscheint.

Auf dem Boden der deskriptiven und der normativen Betrachtung sind — mit Notwendigkeit — noch eine Reihe anderer und nur scheinbar für sich bestehender Theorien erwachsen. So liegt es schon an und für sich im Wesen der deskriptiven Betrachtung, daß sie zum Relativismus und Subjektivismus, und ebenso im Wesen der normativen Betrachtung, daß sie zum Objektivismus führt. Denn eben weil in der deskriptiven Betrachtung die Norm als solche gar nicht erlebt wird, vielmehr immer nur die Abhängigkeit des rechtlichen und sittlichen Handelns von den äußern Bedingungen den Untersuchenden beschäftigt, so ergeben sich die einzelnen Normen als etwas Relatives und, weil beliebig an die Subjekte gebunden, als etwas Subjektives. Man beachte, daß dies notwendig so ist, und der Grund hiefür also tiefer liegt als man zunächst meint. Nicht die einzelne Beobachtung als solche, etwa daß bald dieses, bald jenes von den Menschen für sittlich gehalten wird, bestimmt uns im Grunde, dem Relativismus und Subjektivismus anzuhangen — denn solche einzelne Beobachtungen machen auch sehr intelligente Menschen mit ausgesprochen aprioristischer Auffassung — sondern es ist der Umstand maßgebend, daß man, und daß man insofern nur auf die deskriptive Betrachtung eingestellt ist. Der deskriptiven Betrachtungsweise fehlt ja grundsätzlich das normative Erleben der in Betracht gezogenen Handlungen und damit auch deren innere Wertung. Umgekehrt liegt es im Wesen des normativen Verhaltens, d. h. im Wesen des rechtlichen und sittlichen Erlebens, Recht und Sittlichkeit für objektive Gegebenheiten zu halten. Auch dieses geschieht mit Notwendigkeit. Denn indem wir rechtlich und sittlich handeln, d. h. als rechtlich und sittlich handelnd uns erleben, haben wir die ab-

solute Ueberzeugung von der schlechthinigen Giltigkeit des als rechtlich und sittlich Erlebten, und diese schlechthinige Giltigkeit wird für uns zur objektiven, indem wir andere Menschen als mit uns wesensgleich betrachten und in ihnen also dieselben Forderungen postulieren.

Wenn, wie die Erfahrung lehrt, auch bei den empiristischen, auf deskriptiver Basis entstandenen Theorien ein gewisser Objektivismus zu finden ist, so liegt dies im bereits erwähnten normativen Einschlag dieser Theorien begründet. Nämlich weil und insofern die deskriptiven Untersuchungen aus Veranlassung bestimmter rechtlicher oder sittlicher Tendenzen gemacht werden, liegt darin ein normatives Verhalten, und dieses eben involviert das Erlebnis der Objektivität. Im besonderen sind hieher zu rechnen die Theorien des Utilitarismus, des Eudämonismus und des Perfektionismus. Ihre Vertreter gehen von der deskriptiven Betrachtung aus, bringen in Erfahrung, wie Recht und Sittlichkeit zugleich mit den individuellen und sozialen, wirtschaftlich und geistig kulturellen Verhälnissen sich verändern, und so stets ein Spiegelbild dessen darstellen, was dem Menschen lustvoll, in irgend einer Weise nützlich, oder zu seiner und der ganzen Menschheit Vervollkommnung dienlich ist. Und indem diese Forscher dann selbst das Lustvolle, oder das Nützliche, oder das Vollkommene tendieren (und zwar natürlich stets in bestimmten, konkreten, wenn auch verworren erscheinenden Handlungen, die als Entschlüsse in ihnen fortdauern), sich insofern also nach Normen handelnd erleben, identifiziert sich für sie das in bestimmten Handlungen erlebte Lustvolle und Nützliche und Vollkommene mit dem objektiv Rechtlichen und Sittlichen, speziell diesem letztern. Auch der Evolutionismus (unter dessen Begriff wir hier diejenigen Theorien zusammenfassen, die den Inhalt des Sittlichen mit der Entwicklung und dem Fortschritt des Menschen und der Menschheit in Verbindung bringen) ist hieher zu rechnen. Derselbe unterscheidet sich mit dem Perfektionismus von den beiden ersten der vorhin genannten Theorien, dem Utilitarismus und dem Eudämonismus dadurch, daß er Lust und Nützlichkeit anscheinend nicht an und für sich schon, sondern mehr in einem objektiven Sinne für das Erstrebenswerte hält, in bestimmter Weise den teleologischen Gesichtspunkt damit verbindet. Der wirkliche Unterschied besteht aber — von unserem Gesichtspunkte aus — bloß in der Ver-

schiedenheit der Tendenzen in den Menschen selbst, indem Eudämonisten und Utilitaristen schon an den gewohnten, für lustvoll und nützlich gehaltenen Handlungen ihr Genüge finden, indessen das Streben der Vertreter des Perfektionismus und des Evolutionismus umfassendere, den tatkräftigen Menschen auszeichnende Zwecke und Ziele und daher vornehmlich die Gestaltung der Zukunft zum Inhalte hat. Hier wie dort liegt insofern ein normatives Verhalten vor. Und hier wie dort ist der Grundzug der Theorien die deskriptive Betrachtungsweise, indem die Forscher das Hauptgewicht nicht auf die Weisung legen, was als rechtlich und sittlich zu gelten habe, als vielmehr darauf, den Inhalt des Rechtlichen und Sittlichen beobachtend festgestellt zu haben. Offenbar sind auch die eingangs erwähnten Lehren Iherings und der historischen Rechtsschule dieser Richtung beizuzählen.

Das Gegenstück zu diesen Theorien bilden gewisse, objektivistische Lehren, die zufolge ihres deskriptiven Einschlages auch einen entsprechenden Relativismus involvieren. Hieher gehört vor allem das Verhalten des praktisch handelnden Menschen, dann die in der Gestaltung dieses Verhaltens sich herangebildeten philosophischen ethischen Theorien, so insbesondere alle rationalistischen und manche psychologisch fundierte Lehren, im speziellen z. B. die Aristotelische Ethik, in der bekanntlich der Begriff des höchsten Gutes entwickelt und dieses höchste Gut dann zu bestimmen gesucht wird; endlich auch die religiös-sittlichen Lehren, sofern sie die rechtlichen und sittlichen Handlungen an der Ueberlieferung oder an der Offenbarung prüfen oder zu rechtfertigen suchen. Hiezu ist endlich in bestimmter Hinsicht eine phänomenologische Richtung zu rechnen, die das Rechtliche und Sittliche lediglich aus rein inhaltlich gefaßten Erlebnissen und Begriffen, wie sie nun einmal für den Menschen Gegebenheiten darstellen, ableitet. Darnach setzt z. B. ein erlebtes Versprechen deshalb eine Verpflichtung zur Einhaltung desselben, weil es im Begriffe des gegebenen Versprechens liegt, eingehalten zu werden.[1]) Die Gegensätzlichkeit aller dieser Theorien zu den vorigen liegt klar zu Tage. Hier bildet zunächst ein bestimmtes normatives Verhalten, in dem das rechtliche und sittliche Handeln als ein objektiv rechtliches und objektiv

[1]) Man vergleiche z. B. hierüber Adolf Reinach: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. Im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, herausgegeben von Ed. Husserl. Bd. I. Halle 1913, S. 685—847.

sittliches erlebt wird, den Ausgangspunkt. Nachträglich wird dann das einzelne Handeln einer deskriptiven Betrachtung, einer empirischen Untersuchung unterworfen, zum Zwecke, durch Erfahrung und Nachdenken, also durch eine Erfahrung im engern und im weitern Sinne, festzustellen, was bei sich widersprechenden Ansichten sicher als rechtlich und sittlich angesehen werden darf. Man ist hiebei — und das ist charakteristisch — prinzipiell darauf gefaßt, daß durch neue Einsichten und Feststellungen wieder andere Resultate sich ergeben. Dies ist offenbar ganz das Verhalten des gewöhnlichen Menschen, der in seiner normativen Betätigung einerseits und in seiner steten Anpassung an die menschliche Gesellschaft und ihr höheres Bewußtseinsleben andererseits immerfort nach objektiveren Normen begehrt, und ebenso bildet das genannte Verhalten den Kern der aus solchen praktischen Bedürfnissen hervorgewachsenen religiösen und philosophischen ethischen und rechtlichen Theorien. Aber auch die bezeichnete phänomenologische Richtung gliedert sich diesem Verhalten ein, indem nämlich die in Betracht kommenden Begriffe, wie z. B. der Begriff des Versprechens, tatsächliche Erlebniskomplexe normativer Natur sind, und die phänomenologische Forschung darauf ausgeht, solche Gegebenheiten festzustellen, zu einem System zu verbinden, und daraus — ob sie dies nun ausspricht oder nicht — für die Menschheit ein richtiges rechtliches und sittliches Handeln abzuleiten.

Diesen Erörterungen zufolge besteht alle bisherige Forschung und Betrachtung über Recht und Sittlichkeit zum Teil in der Herausarbeitung und Klarstellung des eigenen rechtlichen und sittlichen Wollens und Handelns, zum Teil in der Feststellung empirischer Tatbestände bezüglich dieses Wollens und Handelns, sowie jeweils naturgemäß in der einseitigen Würdigung dieser Betätigungen. Es erhebt sich nunmehr die Frage, in welcher Weise in einer weitern Untersuchung über dieses Verhalten hinausgegangen werden kann, speziell also, in welcher Weise wir selbst hoffen dürfen, darüber hinauszukommen. Es ist klar, daß es uns nicht anders ergehen wird als allen übrigen, die über Recht und Sittlichkeit geschrieben haben. Auch unsere Lehre ist an die eigenen rechtlichen und sittlichen Tendenzen gebunden, und was uns zur Untersuchung drängt, ist wie bei andern das Verlangen, mit diesen Tendenzen ins Klare zu kommen. Wohin diese zielen, haben wir bereits dargetan. Es kommt uns nicht im entferntesten in den Sinn,

an der deskriptiven oder an der normativen Betrachtung an und für sich Kritik zu üben, denn diese Verhaltungsweisen sind zunächst Tatsachen, über die man schlechterdings nicht streiten kann. Aber wir fühlen das Bedürfnis, von der Beschränkung in der Anwendung der Begriffe von Recht und Sittlichkeit auf bestimmte Handlungen, wie diese Beschränkung den verschiedenen normativ gerichteten Lehren eigen ist, loszukommen. Wir können uns nicht dazu verstehen, die Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit gewissen Menschen und gewissen Handlungen grundsätzlich abzusprechen, vielmehr glauben wir einzusehen, daß, wie eingangs behauptet, Recht und Sittlichkeit in allem Handeln selbst unmittelbar angelegt sind, jede Handlung schon an und für sich die Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit impliziert. Nichtsdestoweniger oder vielmehr gerade deshalb ergibt sich für uns die Norm dennoch als das Fundament, als dasjenige was über aller empirischer Betrachtung steht und ihr vorausgeht. Wir haben somit, mit andern Worten, die Ueberzeugung von der durchgängigen Immanenz des Rechts und der Sittlichkeit, und betrachten es im folgenden als unsere Aufgabe, dies zu erläutern, und dann zu zeigen, wie sich aus dieser Erkenntnis das individuell erlebte und das „positive“ Recht, und die individuell erlebte und die „positive“ Sittlichkeit verstehen lassen, und wie an die Stelle der Meinung vom scheinbaren Widerstreit zwischen normativer und deskriptiver Betrachtung die Erkenntnis ihres tiefern Zusammenhanges tritt. Schreiben wir so allem psychischen Handeln die Erlebnisse von Recht oder Sittlichkeit zu, so werden wir des genaueren zu zeigen haben, in welcher Weise diese Erlebnisse dem Handeln innewohnen, und zu diesem Zwecke bedarf es einiger Auseinandersetzungen psychologischer und allgemein philosophischer Natur. Damit erwächst uns denn zunächst die Aufgabe, den Zusammenhang des Rechtlichen und Sittlichen mit dem allgemeinen psychischen Erleben zu finden.

II.

Die Grunderlebnisse des Rechts und der Sittlichkeit.

Das rechtliche und das sittliche Handeln werden gern als Aeußerung einer rechtlichen und sittlichen Anlage, einer bestimmten rechtlichen und sittlichen Beschaffenheit des Menschen angesehen. Man hält den Menschen für ein seinem Handeln gegenüberstehendes Subjekt, d. h. für ein Substrat, das zeitlich wie dem Wesen nach seinen Erlebnissen und Handlungen vorhergeht. Man denkt sich zwar die Erlebnisse und Handlungen mit dem Subjekt verknüpft, aber in einer Weise, daß die beiden begrifflich streng von einander unterschieden werden. Wir sehen uns im folgenden gezwungen, dieser Ansicht entgegenzutreten. Wir anerkennen zwar die genannte Auffassungsweise als für manche praktische Zwecke vollkommen gerechtfertigt, schon allein durch ihr Dasein gerechtfertigt, indem sie ja in Anpassung an das praktische Leben entstanden ist. Wir sind aber der Ansicht und glauben dieselbe begründen zu können, daß bei genauer Analyse der Erlebnisse jener so einfach scheinende Begriff „Subjekt" sich auflöst, oder besser gesagt, daß er einen präzisern Sinn erhält, mit dessen Innewerden zugleich eine einheitlichere Auffassung der seelischen Erscheinungen sich verbindet.

Fragen wir zuerst, wie uns Recht und Sittlichkeit zum Bewußtsein kommen. Wir finden, daß sie uns nicht anders gegeben sind als im Erleben derselben im konkreten Handeln. Ein Recht und eine Sittlichkeit, die losgelöst von einem solchen Handeln uns zum Bewußtsein kämen, kennen wir nicht und können wir nirgends ausfindig machen. Nur indem wir momentan rechtlich oder sittlich handeln, oder die rechtlichen oder sittlichen Handlungen anderer mit- oder unsere eigenen früheren forterleben, wissen wir um Recht und Sittlichkeit. Hier, wie im folgenden noch öfters, müssen wir die Auffassung, als ob es allgemeine psychische Tätigkeiten und Verhaltungsweisen gebe, z. B. eine allgemeine Funktion des Erkennens, des Wollens, ein allgemeines rechtliches und sittliches Verhalten usf., ablehnen und die Meinung, daß man des Bestehens realer allgemeiner psychischer Tätigkeiten inne werde, als irrig, als auf einer

Verwechslung beruhend bezeichnen. Daß es zwar nach praktischer Auffassung allgemeine psychische Tätigkeiten zu geben scheint, werden wir zugestehen, aber wir werden erläuternd hinzufügen, daß wir uns des Psychischen nur in den bestimmten, konkreten Erlebnissen inne werden und daß die Allgemeinheit also immer nur so weit reicht, als die bestimmten einzelnen Erlebnisse, mehr oder weniger zu einer Einheit verbunden, reichen. Wir können uns dies, z. B. hinsichtlich des Erlebnisses der Sittlichkeit, das uns ja neben dem Erlebnis des Rechts vor allem interessiert, leicht zur Deutlichkeit bringen. Die ersten Reflexionen und Theorien über das Sittliche, wie sie in der Geschichte der Menschheit aufgetreten sind und auch im Leben jedes Einzelnen aufzutreten pflegen, sind ganz augenscheinlich solche über ein bestimmtes, konkretes Handeln. Die Reflexion beschränkt sich hier zunächst darauf, zu konstatieren, welche bestimmten Handlungen sittlich gute und welche sittlich schlechte sind. Wo sich religiöse Vorstellungen gebildet haben und höhere Wesen als Urheber und Beschützer einer sittlichen Weltordnung postuliert werden, bezieht man die Sittlichkeit ebenfalls auf bestimmte Handlungen und Handlungsweisen, wie dies ja in den Geboten, die man als von den höhern Wesen gegeben oder als ihnen genehm betrachtet, zum deutlichen Ausdruck kommt. Auch da, wo mit dem Verfall der Sitten eine Geringschätzung der Sittlichkeit nebenher geht, wird bei näherem Zusehen nicht eine abstrakte Sittlichkeit, sondern es werden die ehedem als sittlich erlebten bestimmten Handlungen mißachtet, und jene nur in diesen. Wenn man endlich scheinbar ganz allgemein vom Sittlichen spricht, z. B. von der Objektivität oder von der Subjektivität und Relativität desselben, so meint man mit diesem Sittlichen im Grunde doch immer ein bestimmtes, konkretes Handeln. Man kann den Gedanken des Sittlichen gar nicht haben, ohne daß es an bestimmten Handlungen oder an zu psychischen Einheiten verbundenen Komplexen von solchen erlebt würde und diese als Erinnerungen und Entschlüsse weiter existierten. Also kurz: Das Bewußtsein vom Sittlichen existiert immer nur gebunden an ein bestimmtes Handeln. Und für das Rechtliche gilt dies ebenso.

Man wird hier einwenden wollen, daß man das Bewußtsein von Recht und Sittlichkeit haben könne und in der Regel auch habe, ohne sich bestimmter Handlungen oder Komplexe von

solchen bewußt zu sein. Es kommt aber hier auch gar nicht darauf an, des äußern mechanischen Handelns in allen seinen Einzelheiten bewußt zu werden, sondern es kommt nur darauf an, der Handlung insofern bewußt zu sein, als ihr das Erlebnis des Rechts oder der Sittlichkeit inne wohnt.

Dies führt uns naturgemäß zu der wichtigen Frage, in welcher Weise Recht und Sittlichkeit mit den bestimmten rechtlichen und sittlichen Handlungen verbunden sind und ob und inwiefern die Erlebnisse von Recht und Sittlichkeit in alles Handeln eingehen. Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine Untersuchung über die Natur des Handelns, soweit es psychisch ist, und damit eine Untersuchung über die Natur des Psychischen schlechthin. Die in Rede stehenden Probleme sind ja ohne weiteres auch psychologische Probleme, Probleme des Erlebens, und ohne entsprechende Einsicht in die Natur des Psychischen ist daher ein befriedigendes Resultat gar nicht zu erwarten.

Worüber wir uns in erster Linie klar werden wollen, das ist die Art des Zusammenhanges, die Art der Einheit des Psychischen. Frühere Philosophen waren fast durchweg vom Bestehen dieses Zusammenhanges nicht bloß unmittelbar überzeugt, sondern legten auch diese Ueberzeugung aller ihrer Forschung zu Grunde. Heute ist man vielfach, ohne sich dessen nur recht bewußt zu sein, von der Respektierung dieses Zusammenhanges abgekommen. Moderne Psychologen betrachten es ja geradezu, für ihre speziellen Zwecke mit vollem Recht, als einen Vorzug ihrer Forschungsweise, solche Fragen zu übergehen und sich bloß der erfahrungsanalytischen Methode zu bedienen, nämlich durch Erfahrung zu letzten empirisch bestimmbaren psychischen Elementen, die sie als in einer Mehrzahl vorhanden postulieren, vorzudringen. Sie gehen dabei in der Weise zu Werke, daß sie die psychischen Phänomene unter den verschiedensten empirischen Bedingungen beobachten und für die einzelnen Erlebnisse ein isoliertes Vorkommen festzustellen suchen. Solcher Art untersuchen sie z. B. die Gefühle und suchen sie auf einige Grundgefühle zurückzuführen. Ihr Ziel besteht darin, das gesamte Seelenleben in dieser Weise zu zergliedern, und dann zu verstehen, wie das wirkliche Seelenleben des Menschen aus den Elementen sich zusammensetzt, und sie glauben so zu einer objektiven Erkenntnis des Psychischen zu gelangen. Diese Forschungsmethode ist offenbar

rein deskriptiver Art. Ihre Gegenstände sind zwar wohl Erlebnisse, aber es liegt im Wesen dieser Methode, daß sie die Erlebnisse in ihrem rein zufälligen Dasein, nicht in ihrer innern Natur betrachtet. Sie bestimmt die Unabhängigkeit der Erlebnisse inbezug auf das tatsächliche Vorkommen, inbezug auf äußere Bedingungen, sie kümmert sich aber nicht um ihren Wesenszusammenhang. Darum liefert sie uns wohl als Resultat eine Menge einfacher, d. i. in der Erfahrung einfach scheinender psychischer Elemente, zeigt auch, wie sie sich in der äußern Erfahrung nach empirisch bestimmbaren Gesetzmäßigkeiten zusammenfinden, ihr innerer Zusammenhang ist aber von Anfang an verloren und kann durch nachträgliche künstliche Zusammenfügung nicht mehr hergestellt werden. Die ganze Art und Weise jener Forschung hat eben mit diesem innern Zusammenhange nichts zu tun. Im Gegensatz zu diesem Verfahren gehen wir von Anfang an darauf aus, das psychische Erleben und Geschehen als einen seiner Natur nach einfachen Vorgang zu erkennen, nämlich der Einfachheit und Einzigkeit desselben in allen den vermeintlich so verschiedenen psychischen Aeußerungen inne zu werden. Man beachte, daß das besonnene, einsichtige Vorhaben, das Psychische als ein einfaches, in sich eines aufzufassen, die Existenz dieser Einfachheit, Einheit und Einzigkeit schon beweist, nämlich ihre Erkenntnis, d. i. ihr Erleben bereits involviert. Denn unsere Begriffe von psychischer Einheit und Einfachheit sind nicht etwas Isoliertes, für sich bestehendes, sondern sind an bestimmte, konkrete Handlungen gebunden und kommen daher nur dadurch zustande, daß die Einfachheit und Einheit in diesen Handlungen tatsächlich erlebt werden. Wir behaupten ja auch die Einfachheit und Einheit des Psychischen nicht absolut — was gar keinen Sinn besäße — oder nach irgend einer Analogie, sondern schlechthin, nämlich so, wie wir sie momentan konkret erleben. Das Psychische kommt nach unserer Auffassung in jedem Erlebnis, indem wir es ja als ein einfaches und in sich Eines erleben, voll zum Ausdruck und setzt sich, als Psychisches, nicht aus einzelnen Erlebnissen zusammen. Der einfache, spezifische psychische Vorgang ist also nicht etwa als ein bestimmtes konkretes Elementarerlebnis mit einem sich gleichbleibenden Inhalt aufzufassen in der Weise, daß aus ihm, als dem Urelemente des psychischen Geschehens, die übrigen konkreten seelischen Vorgänge und schließlich das ganze Seelenleben sich

zusammensetzten, wie etwa nach physikalischer Anschauung die materiellen Körper aus ihren Atomen sich zusammensetzen; vielmehr besteht der einfache psychische Vorgang in dem, was allen konkreten seelischen Erlebnissen und Vorgängen in gleicher Weise zukommt. Es sei aber nochmals hervorgehoben, daß wir mit dem einfachen psychischen Vorgang, dem psychischen Vorgang an und für sich, auch nicht ein allgemeines, von den konkreten Vorgängen losgelöstes, für sich existierendes Erlebnis, eine sich identisch bleibende psychische Funktion meinen. Ein solches allgemeines seelisches Erlebnis, eine solche allgemeine psychische Funktion ist unfaßbar und gibt es genau so wenig, wie ein allgemein Rechtliches und ein allgemein Sittliches. Wir sagen vielmehr: Das psychische Erleben geht in den einzelnen bestimmten Erlebnissen vor sich, und in diesen einzelnen Erlebnissen, in den scheinbar einfachsten, wie in den scheinbar kompliziertesten, ist das ganze psychische Erlebnis in unteilbarer Einheit enthalten.

Die Antwort auf die Frage, wieso wir um die Einfachheit und Einheit des Psychischen wissen, und die im wesentlichen bereits gegeben wurde, möge noch etwas näher beleuchtet werden. Vielfach ist man der Meinung, daß uns ein derartiges Wissen aus dem abstrakten Denken zufließe, wobei man mit dem Begriff des Denkens meistens ganz schiefe Vorstellungen verbindet. Man versteht nämlich den Vorgang in der Regel so, daß man ein seelisches Erleben annimmt und neben diesem Erleben das „sich bewußt werden“ um dasselbe. Man hält das Wissen um unsere Erlebnisse für das Resultat einer Reflexion über dieselben, für das Ergebnis einer Verstandesfunktion, und speziell also wäre das Wissen um die Einheit des Psychischen das Resultat einer entsprechenden verstandesmäßigen Reflexion über die zur Einheit sich verbindenden Erlebnisse. Diese Annahme eines allgemeinen, außerhalb der Erlebnisse selbst bestehenden Verstandes müssen wir aber ablehnen. [1])

[1]) Man wolle dies nicht mißverstehen. Damit soll natürlich keineswegs gesagt sein, daß diejenigen Philosophen, die das Wort „Verstand“ gebrauchen, nicht einen bestimmten Begriff und demzufolge einen ganz richtigen Sinn damit verbinden, soweit sie nämlich den genannten Begriff erleben. Es soll aber der Auffassung entgegengearbeitet werden, welche den Verstand als etwas Gegenständliches, das Verstandesvermögen als ein bloß „gegenständlich“ gedachtes Vermögen faßt, und es soll daher damit kurz gesagt werden, daß, wie späterhin deutlicher werden wird, die Ueberzeugung von einem allgemeinen Verstande zwar nicht schlechthin als irrig zu bezeichnen ist, daß sie aber stets nur in einem konkreten Erlebnis zum Ausdruck kommt und daher in einer ganz bestimmten Weise zu deuten ist.

Es gibt kein allgemeines Bewußtsein, auch kein allgemeines Verstandesbewußtsein, kein Bewußtsein außer das bestimmte Erleben selbst. Das Wissen um das Erleben ist identisch mit dem Erleben, und das Wissen um die Einheit des Psychischen ist identisch mit dem Erleben der Einheit, identisch mit dem einheitlichen Erleben der psychischen Handlungen. Wir erleben die Einheit, wir werden ihrer inne, indem wir des Inhaltes der Handlungen einheitlich inne werden. Die Einheit ist eben darum keine empirische, nach äußern Merkmalen bestimmte, sondern ist erlebte Einheit, und die Kenntnis von der Einheit des Psychischen reicht darum auch zunächst und direkt immer nur so weit, als die bestimmten psychischen Handlungen reichen. Wenn wir z. B. mehrere Farben als „Farben", also als etwas in gewisser Weise Verwandtes, als Eines erleben, so geschieht dies so, daß wir das Einheitliche, Gemeinsame direkt mit den konkreten Farben erleben, „des Begriffs der Farbe" mit dem Erlebnis der einzelnen Farben inne werden. Was dem Verständnis dieser Dinge wohl am meisten im Wege steht, ist der Umstand, daß man sich zu vergegenwärtigen sucht, „wie" die einzelnen Erlebnisse zu einer Einheit sich verbinden. Diese Forderung ist aber unberechtigt, indem darin die einzelnen Erlebnisse rein äußerlich, und ihre Vereinheitlichung in Analogie einer rein äußerlichen Einheit gedacht werden, indessen hier vom Erleben aus an das Problem herangetreten werden muß. Es kann ja gar keinen Sinn haben, die Vereinheitlichung sich durch etwas klar machen zu wollen, das selbst außerhalb dieses Erlebens liegt.

Ist unsere Annahme richtig, und ist es also gerechtfertigt, den psychischen Vorgang als einen einfachsten, einzigen, spezifischen anzunehmen, so wissen wir zugleich, wie wir ihn zu finden, d. h. wie wir im konkreten Erleben die Natur des Psychischen festzustellen, seiner inne und begrifflich habhaft zu werden haben. Wir haben nämlich die konkreten psychischen Vorgänge auf ihren wesentlichen psychischen Gehalt zu untersuchen, so zwar daß das, was darin angetroffen wird, auch in allen übrigen psychischen Vorgängen nachgewiesen werden kann. Wenn also beispielsweise im praktischen Leben Rechtserlebnisse auftreten, so haben wir zu untersuchen, inwiefern und in welcher Weise das Recht im Psychischen als solchem angelegt, nämlich wie es in jedem konkreten psychischen Handeln vorhanden ist. Und umgekehrt darf in jedem Erlebnis, das uns da und dort

scheinbar isoliert zum Bewußtsein kommt, wie etwa in den einzelnen Gefühlen und Affekten, nur soweit ein psychischer Grundbestandteil als vorhanden angenommen werden, als sich dieser auch in allen andern Erlebnissen wiederfindet. Da nun also nach unserer Auffassung das ganze Psychische in jedem einzelnen Erlebnis enthalten ist, werden wir die einzelnen, zu einer Einheit verbundenen Elemente desselben — soweit sich eben von solchen Elementen reden läßt - nicht aus verschiedenen Handlungen zusammensuchen, sondern wir werden eine beliebige einzige Handlung erforschen. Aber freilich: Nur indem die vielen verschiedenen psychischen Handlungen von uns zugleich erlebt werden, in uns zu einer Einheit, zu einer einzigen psychischen Handlung sich verbinden, erleben wir sie als von ein und derselben psychischen Qualität. Denn es gibt ja kein allgemeines psychisches Erlebnis, jedes psychische Erlebnis ist ein konkretes, und daher ist das spezifische psychische Erlebnis, das in allem Handeln vorhanden sein soll, gar nicht anders und nie anders als solches zu erfassen, als indem wir aller Handlungen selbst in einer Einheit, und der besonderen Handlungen als in dieser Einheit enthalten, inne werden. Wenn wir vorhin sagten, „wir haben nämlich die konkreten psychischen Vorgänge auf ihren wesentlichen psychischen Gehalt zu untersuchen . . .“, so darf also dieses „untersuchen“ nur in einem sehr uneigentlichen Sinne verstanden werden. Es ist nämlich kein „untersuchen“ nach empirischer Art, sondern es ist ein „inne werden“; der Inhalt läßt sich nicht vordemonstrieren wie ein empirisches Wissen, sondern muß erlebt werden. Entweder werden wir eben in den verschiedenen psychischen Handlungen des gemeinsamen psychischen Erlebnisses inne, oder wir werden es nicht. Wir werden z. B. des identischen Rechtserlebnisses vielleicht in wenigen, vielleicht in vielen, vielleicht aber auch in allen Erlebnissen uns bewußt und inne, je nachdem sich in uns wenige, viele, oder alle Erlebnisse zu einer Einheit zusammenschließen. Die äußerlich uns so erscheinende „Untersuchung“ erhält ihren Sinn erst durch die sich realisierenden Erlebnisse.

Am deutlichsten bietet sich das psychische Erlebnis offenbar dar in einer einfachen spontanen Handlung, indem es seiner Natur nach hier zu intensiver, vollbewußter Gegebenheit kommt. Spontan nenne ich eine Handlung, in Uebereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn sie innerlich un-

gehemmt, voll gewollt und ihrem Inhalte nach voll bewußt ist. Nicht gemeint ist mit Spontanität ein absolutes, von äußeren Bedingungen unabhängiges Sein und Schaffen; vielmehr denken wir die spontane Handlung, wie noch gezeigt werden wird, in ihrem empirischen Dasein mit andern spontanen Handlungen gesetzmäßig verknüpft. Wir fassen hier und im folgenden, wie auch schon bisher, das Handeln natürlich nur psychisch; ob äußerlich ein materieller Vorgang nebenhergeht, und wie er mit dem Psychischen zusammenhängt, kümmert uns dabei zunächst nicht.

So liegt uns nun also ob, des Psychischen der einfachen spontanen Handlung, der charakteristischen Eigentümlichkeiten des Psychischen, wie wir uns etwa ausdrücken können, inne zu werden, um dann aus diesen Eigentümlichkeiten die Natur des Rechts und der Sittlichkeit zu verstehen.

Historisch mag bemerkt werden, daß man auch schon bisher auf das spontane Handeln, als der Voraussetzung von Recht und Sittlichkeit in bestimmtem Sinne hingewiesen hat, indem man davon sprach, daß das Bestehen der Sittlichkeit, insbesondere aber das Bestehen des Rechts, eine Gemeinschaft frei wollender, aus Vernunft wollender, oder auch bloß wollender Persönlichkeiten voraussetze. Man war sich bewußt und erlebte es an sich selbst, daß nur da Recht und Sittlichkeit zur Entfaltung kommen und gedeihen können, wo ein Wille vorhanden ist. Des genaueren mochte man einsehen, daß nur da eine Rechtsgemeinschaft möglich ist, wo Individuen zu verbindlichen Akten sich zu entschließen vermögen, und eine sittliche Gemeinschaft nur unter Menschen mit Verantwortlichkeits- und Pflichtgefühl. Die volle und klare Erfassung dieses Gedankens dürfte auch so ziemlich als die beste bisherige Einsicht in dieser Frage anzuerkennen sein. Man hat aber auch hier die Mitwirkung des Willens mehr nur als eine selbstverständliche, tatsächliche Voraussetzung angesehen, ohne dem innern Zusammenhange weiter nachzuspüren, insbesondere ohne Sittlichkeit und Recht unmittelbar aus der Natur des spontanen Handelns zu begreifen zu suchen. Im Gegensatz hiezu nehmen wir also zum Ausgangspunkt das spontane Handeln selbst, und sehen zu, was in demselben als einheitliches Erlebnis enthalten ist.

Es liegt nahe, anzunehmen, daß jede spontane Handlung zum ersten ein Wollen enthalte. Man faßt das Wollen gewöhnlich als ein allgemeines, rein für sich bestehendes, sich stets

identisches seelisches Erlebnis, als eine gleichförmige, durch den Verstand gelenkte Tätigkeit eines seelischen Subjekts, wohl auch als die Aeußerung eines blinden Willens, der erst durch irgend eine Veranlassung sich auf bestimmte Objekte richtet. Die Annahme eines solchen allgemeinen Willens und seiner blinden Tätigkeit ist indessen, wie die Annahme allgemeiner Erlebnisse überhaupt, unstatthaft. Alle unsere Erlebnisse sind konkret, allgemeine Triebe und Tätigkeiten und Zustände sind etwas Unfaßbares. Ein Wollen an sich ist ebenso unverständlich wie ein Denken an sich, oder ein Sehen und Hören an sich. Das Wollen entsteht immer erst in der bestimmten einzelnen Handlung, ist ein bestimmtes Wollen, erstreckt sich immer nur so weit, als zugleich eine konkrete Handlung vor sich geht. Wenn wir auch im täglichen Leben zu sagen pflegen: ich will dieses, ich will jenes, so ist dies jeweils bloß eine abkürzende Bezeichnung für ein ganz bestimmtes, konkretes seelisches Erlebnis, für ein spezifisches, in dem spezifischen Handeln selbst zum Ausdruck kommendes Wollen. Was uns dazu verleitet, das Wollen als ein sich gleiches und allgemeines Erlebnis anzusehen, oder richtiger gesagt, daß wir das Bewußtsein von einem solchen gleichen und „allgemeinen“ Willenserlebnis haben, ist durch zwei Umstände bedingt. Der eine besteht darin, daß mit jeder konkreten einfachen spontanen Handlung noch andere Handlungen verknüpft sind, sie konstituieren helfen und begleiten, oder ihr unmittelbar vorangehen oder nachfolgen, und daß diese nebenhergehenden Handlungen zu einem großen Teile stets dieselben sind, so vor allem die Organbetätigungen, und daß sie so einen relativ eigenen Komplex bilden und, sobald man sich auf die Natur des Wollens besinnen will, vielfach allein im Bewußtsein sind. So kommt es dann, daß die Wollungskomplexe einen sich mehr oder weniger gleichbleibenden Inhalt haben, und so eben als ein einziges, gleiches Erlebnis zum Bewußtsein kommen. Der zweite Umstand aber besteht darin, daß auch für den Fall, daß die Komplexe von Handlungen und Wollungen ganz verschiedenen Inhalt haben, uns in jedem Augenblick doch nur ein einziger Komplex von Handlungen und Wollungen bewußt sein kann, und zwei Komplexe nur insofern zu gleicher Zeit uns bewußt sind, als wir sie in einer Einheit erleben, sodaß es uns gar nicht möglich ist, zweier verschiedener Willensakte, sofern sie verschieden sind, zu gleicher Zeit, in einem Akte uns inne zu

werden. Bedingt jener vorhin genannte erste Umstand die Ueberzeugung von einem inhaltlich gleichen Wollen, so bedingt der letztere Umstand die Ueberzeugung von der schlechthinigen Allgemeinheit dieses Wollens.

Müssen wir so die Annahme eines allgemeinen Wollens fallen lassen, so entsteht die weitere Frage, ob wir dann in der einfachen spontanen Handlung wenigstens ein bestimmtes, einzelnes Wollen anzunehmen haben. Diese Frage prinzipiell zu verneinen, wäre unrichtig; aber auch ihrer Bejahung stehen Bedenken entgegen. Einmal verbinden wir mit dem Begriff des Wollens praktisch doch immer den Begriff eines Komplexes von Wollungen, und es wäre schwierig, Verwechslungen mit dem Begriff des einzelnen konkreten Wollens zu vermeiden. Des weitern aber entbehrt unser Begriff vom Wollen, wie man ihn gewöhnlich versteht, der Beziehungen zu den Begriffen der psychischen Begleiterscheinungen, so der Erlebnisse der Lust und der Unlust, mit denen das Wollen ja zu einer Einheit verbunden sein soll.

Wir versuchen es daher mit einem anderen Begriff, mit dem des Setzens, indem wir sagen, daß jede spontane Handlung ein Setzen enthalte. Natürlich ist damit nicht gemeint, daß die ganze Handlung das Werk eines Subjektes sei, das dieselbe freiwillig oder aus irgend einem Grunde oder aus irgend einem Zwange setzt. Denn wir haben es hier lediglich mit Erlebnissen zu tun, und wir haben den Begriff des Subjekts, soweit wir mit ihm zu tun haben, selbst aus den in Frage stehenden Erlebnissen abzuleiten. Sondern es ist gemeint, daß in der Handlung selbst, dieselbe konstituierend, das Erlebnis des Setzens enthalten ist. Allein die Annahme eines solchen „Setzens“ erscheint ebenso unmotiviert wie die des „Wollens“, indem es einerseits zunächst ebenso eine allgemeine Tätigkeit meint, und andererseits ebenso keine inneren Beziehungen aufweist zu den in der spontanen Handlung zum Ausdruck kommenden anderen Erlebnissen, dem Lust- und Unlusterlebnis usw.

Ein in den Handlungen enthaltenes, dieselben konstituierendes, eigenartiges Setzen ist nun allerdings vorhanden, aber eben nicht in der Form eines Setzens schlechthin, sondern in der Form eines bestimmten, und deshalb ein Werten enthaltendes und mit dem Ich und den übrigen Erlebnissen in engster Beziehung stehenden Setzens. Am zutreffendsten scheinen mir das gemeinte Setzen die beiden korrelativen Ausdrücke „zu Recht setzen“ und „zu Unrecht

setzen“ zu bezeichnen. Es sind dies Ausdrücke, die natürlich nur im bestimmten Erleben selbst ihren genauen Sinn erhalten, und die wir daher in dieser Weise bald näher präzisieren werden.

Um sogleich zur Sache zu kommen, behaupte ich: Jede spontane Handlung involviert ihrem Wesen nach eine „zu Recht“-setzung oder eine „zu Unrecht“-setzung (oder wie wir uns im folgenden kürzer ausdrücken wollen: eine Rechtssetzung oder eine Unrechtssetzung), und zugleich und damit gleichbedeutend ein Ich-Erlebnis; der Inhalt der spontanen Handlung besteht in dem, was zu Recht oder zu Unrecht gesetzt wird und uns in bestimmter Weise als ein Gegenständliches entgegentritt. Dies meine ich folgendermaßen. Jedes spontane Handeln enthält eine Rechtssetzung (bezw. Unrechtssetzung), bestehend im spontanen Erleben des Inhalts der Handlung als eines gewollten, sein sollenden, oder wie wir auch sagen können: bestehend in der spontanen Hingabe an den Inhalt der Handlung, und der unmittelbaren Behauptung desselben als eines sein sollenden. In dem zu Recht- und zu Unrecht-setzen besteht ferner das Ich-Erlebnis. Das Ich kann gar nicht anders erlebt, sich gar nicht anders „bewußt“ werden als in diesen Erlebnissen des zu Recht- und zu Unrechtsetzens. Das Ich existiert nicht außerhalb der Handlung, sondern wie die Rechts- und die Unrechtssetzung, in der Handlung.

Selbstverständlich ist das Ich-Erlebnis in einer elementaren spontanen Handlung nicht dasselbe wie unser gewöhnliches Ich-Erlebnis, das zwar ebenfalls ein einfaches Erlebnis ist, aber mit einem großen Komplex vielfach kaum merklich explizit bewußter Rechts- und Unrechtssetzungen zusammenfällt. Besonders ist das Ich-Erlebnis, das elementare wie das komplexere, zu unterscheiden von unserm gegenständlich erlebten Ich, in dessen Begriff die Vorstellung unseres Körpers und der Körper anderer Wesen, die Vorstellung körperlicher Tätigkeiten usw., ja selbst lebloser Gegenstände, wie des eigenen Hauses, der eigenen Kleidung usf. eingeht. Von einem solchen gegenständlich erlebten Ich ist natürlich hier nicht die Rede; unser Ich ist vielmehr ein rein psychisches, wir können, mit Benützung früher gebrauchter Termini, auch sagen, ein rein normatives Ich, im Gegensatz zu einem empirischen Ich, als dem Inbegriff derjenigen äußern Gegebenheiten, von denen bei empirischer Betrachtung das Ich-Erlebnis abhängig ist. Denn indem wir unsere Ich-Erlebnisse psychischer Art als von den Bewegungen und Zuständen unseres

Körpers und der übrigen Außenwelt abhängig beobachten, werden die Ich-Erlebnisse zu empirisch bestimmten, und es erweist sich so unser Körper, ferner aber auch alles, was näher und weiter mit unsern Erlebnissen zusammenhängt, als unser im genannten Sinne zu verstehendes empirisches, sagen wir lieber gegenständliches Ich. Es wird dies unten näher ausgeführt werden.

Um das psychische Ich und die Rechts- oder Unrechtssetzung deutlich zu erleben, denke man sich eine einzige spontane Handlung vornehmend, dieselbe von allen anderen Handlungen isoliert und daher auch nicht an ein bereits vorhandenes Ich gebunden. Man fasse etwa in Gedanken den Entschluß, spazieren zu gehen und denke diesen Entschluß auch ausgeführt. Man fasse aber das Ganze als einfache spontane Handlung „jetzt gehe ich spazieren", denke alle Gefühle, die sich als Folge von Einzelvorstellungen und Einzelbetätigungen auslösen könnten, weg, so bleibt nichts übrig, als ein Bewußtsein des zu Recht-setzens, was man auch als Selbstbewußtheitserlebnis im Sinne von Selbstgefühl, im Sinne von Kraftbewußtsein, bezeichnen kann. Dieses innere Kraftbewußtsein wird sehr deutlich, und zwar, wenn von den Organgefühlen nach Voraussetzung abgesehen wird, sehr deutlich als eine reine Rechtssetzung erlebt.

Ein einsichtiges Beispiel für die reine Rechtssetzung bieten zum Teil die ästhetischen Wertungen. Wenn wir ein Kunstwerk spontan erleben, in der Hingabe an dasselbe aufgehen, so finden wir den Inhalt, soweit er erlebt wird, eo ipso als berechtigt und erleben uns in der Hingabe als im Rechte seiend. Sofern wir uns so als im Rechte seiend erleben, behaupten wir unmittelbar das Recht des Inhalts auch gegebenüber etwelchen Angriffen und haben hiebei, insofern wir auf die Angriffe selbst nicht reagieren, ein reines Rechtserlebnis, ein ursprüngliches Rechtsbewußtsein. Hält Jemand etwas, das allgemein als unschön befunden wird, für schön, so sagt man demgemäß auch nicht, daß er lüge, sondern man sagt unwillkürlich ganz richtig, daß er Unrecht habe, indem man sich bewußt ist, daß Jener etwas zu Recht setzt und sich als im Rechte seiend erlebt, indessen Andere die Sache zu Unrecht setzen und sich darin implizite als im Rechte seiend erleben.

Wir fanden in der einfachen spontanen Handlung eine Rechtssetzung, verbunden mit einem Ich-Erlebnis, oder statt dessen eine Unrechtssetzung, ebenfalls verbunden mit einem Ich-Erlebnis, sodaß

man also scheinbar sagen muß, die einfache spontane Handlung enthalte eine Rechtssetzung oder eine Unrechtssetzung, jeweils verbunden mit einem Ich-Erlebnis. Indessen stehen Rechtssetzung und Unrechtssetzung in Korrelation derart, daß die eine in der anderen eo ipso mitenthalten ist, so nämlich, daß die Rechtssetzung eines Inhaltes die Unrechtssetzung des Gegenteils mitenthält, und umgekehrt die Unrechtssetzung eines Inhaltes die Rechtssetzung des Gegenteils. Man kann einen Spaziergang nicht wollen, ohne implizite seine Nichtausführung zu Unrecht zu setzen, und das Zuhausebleiben nicht zu Unrecht setzen, ohne implizite das Weggehen zu Recht zu setzen, und zwar selbstverständlich jeweils in den bestimmten konkreten Handlungen. Hiebei kommt freilich meistens nur die eine der beiden Setzungen, die Rechtssetzung oder die Unrechtssetzung, zum vollen Erlebnis, d. h. die Setzung äußert sich bewußt meistens bloß entweder als Rechtssetzung eines gegebenen Inhalts, oder als Unrechtsetzung seines Gegenteils. Dies wieder vorläufig zur Orientierung, Genaueres folgt an späterer Stelle.

Jede spontane Handlung involviert, ihrem Wesen nach, neben der Rechts- oder (bezw. und) Unrechtssetzung, und neben dem Ich-Erlebnis, auch ein Lust- oder (bezw. und) Unlusterlebnis. Dieses Lust-Erlebnis und dieses Unlust-Erlebnis sind nicht etwas für sich Bestehendes, außerhalb der spontanen Handlung Liegendes, sondern sie sind mit der Rechts- und mit der Unrechtssetzung unzertrennlich verbunden. Weil die Setzung eine Rechtssetzung ist, eben deshalb ist sie lustvoll, und weil die Setzung eine Unrechtssetzung ist, eben deshalb ist sie unlustvoll. Lust und Unlust existieren gar nicht anders als im bestimmten konkreten zu Recht- und zu Unrechtsetzen. Nehmen wir das vorhin genannte Beispiel des Spazierengehens. Indem ich mich in spontaner Handlung als Spazierengehender erlebe, setze ich diese Handlung zu Recht, und in diesem Zu-Recht-setzen erlebe ich Lust, in demselben Grade und mit derselben Spontaneität, wie die Rechtssetzung erfolgt. Die Lust ist offenbar eine spezifische, insofern nämlich, als ihr je eine bestimmte Rechtssetzung inhäriert. Irrig ist die bei Theoretikern viel verbreitete Annahme, der Mensch strebe schlechthin nach Lust. Der Mensch strebt stets nur nach bestimmter Lust, entsprechend den bestimmten Tendenzen zu handeln, die in ihm momentan vorhanden sind. Dabei ist natürlich zu beachten, daß die meisten

Handlungen, wie z. B. das Spazierengehen, eine Menge von Teilhandlungen, insbesondere willkürliche und unwillkürliche Organbetätigungen miteinbegreifen oder sonst im Gefolge haben, mit denen jeweils ebenfalls entsprechende Lust oder Unlust verbunden ist. Wer aber also nicht irgendwelche bestimmte, so oder anders beschaffene Handlungen ausführt, oder doch Tendenzen hat, in denen sie als Entschlüsse fortdauern, und wer also nicht in solcher Weise Rechtssetzungen erlebt, dem ist jedes Wissen um die entsprechende Lust, und das Verlangen nach ihr, unmöglich.

Alles was wir so über die spontane Handlung und die in ihr enthaltenen Erlebnisse ausgeführt haben, begreifen wir natürlich wieder nicht durch einen sogenannten reinen Verstand oder durch eine reine Vernunft, sofern Verstand und Vernunft allgemeine Einsichtsfähigkeiten sein sollen, sondern alles Ausgeführte ist seiner Natur nach direktes, reines, bestimmtes spontanes Erlebnis. Nur wenn wir momentan spontan handeln, ein spontanes Handeln in Bereitschaft haben, wenn Tendenzen zu spontanem Handeln, etwa als Entschlüsse früher vollzogener Handlungen, in uns vorhanden sind, nur dann verstehen wir das Gesagte, d. h. wir erleben es eben, und um so intensiver, je intensiver unser spontanes Handeln ist, und in umso allgemeinerer, umfassenderer Weise, je vollständiger in uns alles Handeln sich zu einer Einheit zusammenschließt. Man mag ja immerhin jenes allgemeinste Erlebte und Gewußte als eine Verstandes- oder Vernunfteinsicht bezeichnen, das sich inne, das sich bewußt werden derselben als ein Verstehen, nur muß man sich gegenwärtig sein, daß das Erleben und das Verstehen stets nur je ein bestimmtes, einzeln konkretes ist und nicht als Fähigkeit und Anlage den einzelnen Handlungen vorangeht, und daß scheinbare Ausnahmen nur daher rühren, daß bestimmte Handlungen in uns bereits schon bestanden haben, so meistens in der phylogenetischen Entwicklung aufgetreten sind und als Entschlüsse sich erhalten haben.

An Stelle der Meinung also, daß man unser Resultat aus Verstand und Vernunft, durch reines Denken begreifen würde oder müßte, kommt uns umgekehrt aus unsern Erörterungen nun noch deutlicher, als oben, zum Bewußtsein, was Verstand und Vernunft, bzw. das Denken zu bedeuten haben. Wir verstehen nämlich, daß das Denken nur in dem Maße auftritt, als ein spontanes Handeln sich realisiert, bzw. umfangreichere, einheitlichere spontane Hand-

lungen erlebt werden, und daß sonach auch Verstand und Vernunft nur in den bestimmten, im Individuum irgendwie vorhandenen spontanen Handlungen eine Existenz besitzen; speziell also auch, daß es keinen reinen, allgemeinen Verstand und keine reine, allgemeine Vernunft gibt, aus denen uns durch reines Denken, etwa indem sich dieses auf Objekte richtete, Erkenntnisse zufließen. Für uns erklärt es sich so ohne weiteres, daß der eine Mensch mehr „Verstand“ und mehr „Vernunft“ besitzt als der andere, und auch derselbe Mensch zu gewissen Zeiten mehr als zu andern Zeiten, indem eben im einen Menschen, bzw. in demselben Menschen zu gewissen Zeiten mehr spontane Handlungen sich bilden und zu höhern Einheiten sich zusammenschließen, und so einen größern Bewußtseinsinhalt und ein größeres Wissen repräsentieren und dem psychischen Organismus, der ja selbst nur die Gesamtheit der mehr oder weniger vereinheitlichten spontanen Handlungen ausmacht, im allgemeinen und soweit sich dies in dessen Betätigung selbst kund tut, konformer sind. Ferner verstehen wir, wie es kommt, daß man trotz verständiger und vernünftiger Ueberlegung bei seinem Handeln oft die Erfahrung machen muß, sehr unverständig und sehr unvernünftig gehandelt zu haben, indem wir nämlich einsehen, daß Verstand und Vernunft eines Menschen nicht weiter reichen als das spontane Handeln, dem sie zugehören. Endlich wird uns verständlich, wie man allem Raisonnieren und allem Rationalismus in Leben und Wissenschaft an und für sich nichts anhaben kann, daß aber ihre Resultate minderwertig sind, eben weil sie jeweils nur ein beschränktes Erleben zum Ausdruck bringen. — Was wir vom Denken gesagt haben, gilt in gleicher Weise von der „Intuition“. Auch diese ist nicht etwas, das außerhalb der bestimmten, konkreten spontanen Handlungen Bestand hätte, sondern tritt ebenfalls lediglich in diesen Handlungen in Erscheinung. Man pflegt bekanntlich Denken und Intuition meistens in der Weise zu unterscheiden, daß man sagt, das Denken vollziehe sich in Begriffen, in der Intuition dagegen träten die Einsichten unvermittelt auf. Speziell meint man mit dem Denken die Fähigkeit, aus der Erfahrung uns zugegangene Bewußtseinsinhalte durch Begriffe und in Begriffen zu verarbeiten und aus bereits vorhandenen Gedanken und bereits vorhandenem Wissen die darin enthaltenen Folgerungen zu ziehen, indessen man mit dem Begriff der Intuition spezifisch das Merkmal des unvermittelten

Auftretens neuer und wohl auch tieferer Einsichten verbindet. Dieser Auffassung und Unterscheidung können wir nicht beipflichten. Die Intuition ist vielmehr, wie das Denken, mit der „Einsicht", wie sie den spontanen Handlungen immanent ist, identisch, denn man hat ja die Begriffe (das Bewußtsein) von Denken und Intuition nur insofern, als man in bestimmten, konkreten Handlungen eine Einsicht erlebt. Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob die Einsicht nach und nach oder plötzlich, mit oder ohne Mühe sich einstellt; sofern sie sich einstellt, ist sie stets intuitiv, nämlich stets unvermittelt. Das heißt also: das „unvermittelt", das „intuitiv" kommt der Einsicht als solcher zu, indem eben „Einsicht" besagen will, daß nun etwas erlebt und gewußt werde, was außerhalb dieser Einsicht nicht erlebt und gewußt wird. Ob ein Kind von seinem Spielzeuge weiß oder das Einmaleins lernt, oder ob ein Mystiker „ungeahnte Wahrheiten schaut", die Einsicht ist, weil stets bestimmten spontanen Handlungen immanent, in allen Fällen in gleicher Weise intuitiv. Wenn man im Denken von diesen und jenen Begriffen ausgeht, so bedeutet dies, daß gewisse Erlebnisse, spontane Handlungen und Tendenzen als Tatsachen vorhanden sind, und daß im Fortgang dieses Erlebens neue spontane Handlungen sich bilden und damit als intuitive Einsichten erlebt werden. Hiebei ist von Intuition nur darum gewöhnlich nicht die Rede, weil die neuen Einsichten mit bisherigen eng verknüpft oder mit ihnen zugleich im Bewußtsein sind und darum weniger hervortreten.

Wir hatten oben zur Definition der spontanen Handlung Begriffe verwendet, die zwar schon einigermaßen erläutert wurden, deren Verhältnis zueinander und insbesondere zu andern in der Philosophie gebrauchten Begriffen aber noch genauer zu bestimmen ist. Ich denke da an den Begriff der Einfachheit der spontanen Handlung, an den wichtigen Begriff der Spontaneität, an den Begriff des Ich und an die an diesen beiden Begriffen sich herangebildeten Begriffe des psychischen Subjekts und der Willensfreiheit, und schließlich an den Begriff des reinen Erlebnis-, bezw. Erkenntnisinhaltes. Deren Erörterung wollen wir nunmehr der Reihe nach vornehmen.

Wir schrieben der spontanen Handlung das Prädikat der Einfachheit zu. Offenbar gehört es nun nicht zum Begriff der einfachen spontanen Handlung, daß sie eine im gewöhnlichen

Sinne elementarste Handlung sei, noch daß sie solche elementarste Handlungen zur unmittelbaren Voraussetzung habe. Vielmehr können die mannigfaltigsten Vorstellungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen sich zusammenfinden und die Voraussetzung dafür abgeben, daß eine einfache spontane Handlung, nämlich eine Rechts- oder Unrechtssetzung zustande komme. Man denke etwa an das Beispiel, daß jemand einen Freund besucht. Dem Entschluß, den Freund zu besuchen, und der dadurch eingeleiteten spontanen Handlung geht eine Unsumme von Lebenserfahrungen voraus, die alle neu aufleben müssen, so eine Unsumme von Erfahrungen zur Identifizierung der eigenen Persönlichkeit, ebenso des Freundes und der gegenseitigen Beziehungen, eine Menge von vorbereitenden Handlungen zum Besuche, das Umkleiden, das Verlassen des Hauses usf. Und wenn man auch einwenden kann, daß ein großer Teil dieser Handlungen nur durch das Ziel, den Freund zu besuchen, angeregt worden ist, so sind doch diese Handlungen selbst, bezw. ihre frühere Einübung und die beständige Bereitschaft und Tendenz, wirklich zu werden, die Ursache dafür, daß jenes Ziel überhaupt ernstlich gesteckt werden und der Entschluß zur Ausführung der Zielhandlung sich bilden konnte. Insofern bilden alle Handlungen, die ein Ziel zur Realisierung bringen und als Ganzes erlebt werden, zusammen eine einfache spontane Handlung. Das „einfach" bezieht sich eben nicht auf das „elementar" im gewöhnlichen Sinne, sondern auf den psychischen Vorgang als solchen. Beim Begriff „elementar" denkt man gewöhnlich an einfachste Erfahrungen, so an das Sehen, oder das Betasten, oder das Heben eines einzelnen Gegenstandes. Allein diese Handlungen sind nur äußerlich, in der empirischen Betrachtung, einfach und elementar, mit psychischer Einfachheit haben sie nichts zu tun. Und so hat es dann ganz allgemein keinen Sinn, zu sagen, daß der psychische Vorgang als solcher eine nach gewöhnlicher Anschauung elementare Handlung sei.

Dementsprechend kann auch — um gleich eine nützliche Konsequenz zu ziehen — unsere immanente Art psychologischer Forschung, die ja auf die Einfachheit und Einheit des Psychischen abstellt, nicht etwa äußerlich als richtig und ersprießlich eingesehen werden, sondern diese Einsicht setzt ebenfalls ein spontanes Handeln voraus und ist diesem Handeln immanent. Das heißt, die Einsicht in die Richtigkeit unseres Verfahrens ist

mit den in den spontanen Handlungen enthaltenen Einsichten selbst identisch, wobei diese freilich je nur ein Stück jener Einsicht repräsentieren. So sehen wir z. B. ein, daß manche Theorien über Recht und Sittlichkeit bloß auf beschränkten Erlebnissen beruhen, aber wir sehen dies nur insofern ein, als sich in uns jene Theorien, bezw. die ihnen zu Grunde liegenden rechtlichen oder sittlichen Handlungen einer höhern Einheit, einer allgemeinern rechtlichen oder sittlichen Handlung einordnen. Dem entspricht es weiterhin, daß wenn von der spontanen Handlung als dem Element des psychischen Erlebens die Rede war, dies nicht im gewöhnlich objektiven Sinne aufgefaßt werden darf, sondern daß sich die spontane Handlung stets nur als Begriff, stets nur im Erleben offenbart. Wenn wir dann sagen, daß die einzelnen spontanen Handlungen zu einer Einheit sich verbinden, so kann dies, wie schon weiter oben bemerkt, wiederum nur in den bestimmten, konkreten spontanen Handlungen aufgezeigt und begriffen werden. Wenn wir also gefragt werden, wie so sich unsere Annahme einfacher spontaner Handlungen rechtfertigen lasse, und worin in präziser Formulierung die einfache spontane Handlung eigentlich bestehe, so werden wir antworten, daß sich dies nicht anders aufzeigen und verstehen lasse, als im Erleben der bestimmten konkreten, spontanen Handlungen selber. Dieser ganzen Erkenntnis entstehen nur dadurch Schwierigkeiten, daß der Untersuchende vielfach in einer der Sache fremden Einstellung sich befindet und nun von dieser fremden Einstellung aus jene obgenannten Erlebnisse verstehen zu müssen glaubt.

Wir haben früher auf den Unterschied zwischen normativem und deskriptivem Verhalten hingewiesen und wir verstehen jetzt, nachdem wir den Begriff der einfachen spontanen Handlung aufgestellt und erläutert haben, noch besser, wie empirische Begriffe und die empirische Betrachtungsweise auf das Psychische als solches keine Anwendung finden können. Wir verstehen, wie nur mit Hilfe des Begriffs der spontanen Handlung, die das normative Element in sich birgt, die Tatsachen des psychischen Geschehens sich entwirren lassen und wie es auf einer Verwechslung, auf einem einseitigen Bestreben beruht, wenn man zur Erforschung des Psychischen als solchem mit dem Begriff rein äußerer, materiell-gegenständlicher Einfachheit an die Analyse desselben herantreten, nämlich das Psychische in eine Mehrzahl elementarer Funktionen

zerlegen zu dürfen meint. Dieses letztere Verfahren bedeutet etwas ganz anderes. Die sich daraus ergebenden Resultate sind zwar nicht falsch, sind in ihrer Art sogar sehr wertvoll, sie bieten uns aber nicht ein Verständnis des Psychischen an sich, also nicht das, was in erster Linie gefordert ist, indem doch dieses für die empirische Forschung die jeweilige Grundlage bildet.

An zweiter Stelle nannten wir den Begriff der Spontaneität. Die Spontaneität wird bekanntlich, wie bereits erwähnt, vielfach als eine Tätigkeit, als Aeußerung einer im Ich gelegenen Kraft angesehen, so zwar, daß das Ich aus sich heraus die Handlungen setze, und welches Ich man deshalb Subjekt nennt. Dabei nehmen die einen an, daß das Ich die Handlungen nach Belieben setze, andere dagegen, daß es sich von Motiven zwar nicht bestimmen, aber doch anregen lasse, und wieder andere, daß das Handeln des Ich restlos kausal bedingt sei. Es wäre nicht richtig, diese Lehren an und für sich falsch zu nennen, vielmehr wäre zu zeigen, was ihre Anhänger mit ihrer Aussage jeweils meinen. Dagegen sind diese Lehren allerdings mangelhaft, weil einseitig und erscheinen uns dadurch, daß die Termini demzufolge von uns in anderem Sinne gebraucht werden, zunächst natürlich auch falsch.

Die genannten Theorien setzen sämtlich voraus, daß das Ich der Handlung vorausgehe und sie in irgend einer Weise setze oder zu setzen glaube. Bei näherem Zusehen ist hiebei der Begriff des Ich bei all den verschiedenen Theorien ein verschiedener, so daß, wie eben bemerkt, ein Widerstreit zwischen den einzelnen Theorien im Grunde gar nicht besteht, sondern daß die Verschiedenheit derselben in der Einseitigkeit der Erlebnisse ihre Ursache hat. Es wird z. B. unter dem Ich etwas Gegenständliches verstanden, so unser Körper, sofern er die Bedingungen unserer Erlebnisse abgibt, oder eine geistige, ebenfalls gegenständlich gedachte Substanz. Hier ist es klar, daß das Ich als den einzelnen Handlungen vorausgehend zu denken ist.

Sehen wir von allem Gegenständlichen ab, fassen also das Ich rein psychisch, als wirklich erlebtes Ich, sich äußernd in der Rechts- oder Unrechtssetzung und im Erlebnis der Lust oder Unlust, so sind auch hier immer noch verschiedene Begriffsbestimmungen möglich, entsprechend dem Umstande, daß wir uns in verschiedener Weise, nämlich, daß wir bald ein engeres, bald ein weiteres Ich erleben. Diese Unterscheidung läßt klar werden, daß der

Widerstreit zwischen jenen Theorien, die das erlebte Ich den Handlungen vorhergehen lassen, und unserer Theorie, welche das Ich-Erlebnis in das Handeln hineinverlegt, ebenfalls nur ein scheinbarer ist, nur auf Mißverständnissen beruht. Wir unterscheiden zweckmäßigerweise erstens das momentan erlebte Ich einer einzelnen elementaren Handlung, zweitens das praktische Ich, und drittens das individuelle Ich, d. h. das Ich der vollen Persönlichkeit. Wir hatten früher festgestellt, daß in jeder einfachen spontanen Handlung ein Ich-Erlebnis vorhanden ist. Dieses Ich-Erlebnis besteht, wie wir sahen, unabhängig davon, wie umfangreich die spontane Handlung ist, wenn sie nur als Einheit erlebt wird. Für gewöhnlich haben wir nun mannigfaltige Ich-Erlebnisse. Es treten fort und fort andere einzelne Handlungen in den Vordergrund, mit andern jeweiligen Ich-Erlebnissen, und hier nun können wir von momentan erlebten Ichen sprechen. Alle diese Iche lassen sich in Beziehung setzen zu einem umfassenderen Ich-Erlebnis, dessen hervortretende Momente sie bilden, nämlich zu derjenigen spontanen Handlung, die während einer bestimmten endlichen Zeit insofern die beherrschende ist, als sie zu den übrigen spontanen Handlungen die Anregung gibt, mit diesen abwechselnd ins Bewußtsein tritt, in ihnen zum Teil auch mitenthalten ist und mit ihnen zusammen, in bestimmter Hinsicht aber auch schon allein, unser jeweiliges praktisches Ich bildet. Das praktische Ich findet sich sehr häufig als ein Erleben von Fähigkeiten, wie dies bei jedem in seinem Benehmen, seinem Charakter, seinen Tendenzen, seiner Weltanschauung und überhaupt seinem ganzen Lebensbewußtsein zum Ausdruck kommt. Fassen wir endlich alle Tätigkeiten und Fähigkeiten, auch die nicht bewußten (das Bewußtsein von den einen schließt nämlich das Bewußtsein von den andern ganz oder bis zu einem gewissen Grade aus, so etwa das Bewußtsein vom Beugen der Arme bis zu einem gewissen Grade das Bewußtsein vom Strecken derselben) zusammen, so können wir in einem zwar mehr nur uneigentlichen Sinne von einem Ich und einem einzigen Ich-Erlebnis sprechen, immerhin insofern, als die einzelnen Handlungen in ein und demselben Bewußtsein, nämlich weil eben unter sich, zusammenhängen. Dieses Ich wollen wir das individuelle nennen.

Bei der einzelnen, momentan erlebten Handlung wird man ohne weiteres inne, daß in demselben Maße, wie die spontane

Handlung erfolgt, auch das Ich-Erlebnis, zugleich mit der Rechts- oder Unrechtssetzung und dem Lust- oder Unlusterlebnis vorhanden ist, so daß man von einer Beziehung zu einem der Handlung vorangehenden und diese Handlung setzenden Ich nichts weiß. Beim umfassenderen Ich-Erlebnis ferner, da wir etwa ein Ziel verfolgen oder uns einzelner Fähigkeiten bewußt sind, und aus diesen heraus Handlungen ausführen, sind wir uns allerdings des Hervorgehens dieser Handlungen aus „unserm Ich" bewußt; aber dieses Hervorgehen hat doch nur den Sinn, daß die Tendenz, die eigentliche psychische Handlung, schon bestanden hat, und in ihr und ihr allein erleben wir das ursprüngliche Ich, durch welches die äußere Handlung gesetzt erscheint. Von einem Ich, das hinter jenem in der Tendenz erlebten Ich noch bestünde, wissen wir auch hier nichts. Ebenso sprechen wir vom Ich als von unserer gesamten Persönlichkeit nur dann, wenn die Handlungen aus irgendwelchen Fähigkeiten und Anlagen hervorgegangen sind, oder wenn wir an vergangene Handlungen uns erinnern; es besteht auch hier das Ich im Erleben dieser Handlungen und der genannten Fähigkeiten und Anlagen, die nichts anderes als die Fortdauer früher vollzogener spontaner Handlungen bedeuten, so daß also die speziellen in Erscheinung tretenden Handlungen bereits vorhanden waren. Das Ich besteht auch da nicht vor den Handlungen der Sache nach, sondern nur zeitlich vorher inbezug auf die mechanische Ausführung derselben. So erklärt sich gar wohl, wie man die Meinung haben kann, daß das Ich die Handlungen setze, indem eben die eigentlichen Handlungen, die Tendenzen schon existieren, und damit auch das Ich mit seinen Rechts- und Unrechtssetzungen und mit dem — wie wir vorgreifend erwähnen können — darin angelegten Pflicht- und Verantwortlichkeitserlebnis. Der ganze psychische Organismus eines Menschen, sofern er sich spontan auswirken kann, und in der Weise, in welcher er es kann, kann also gar wohl als ein Ich aufgefaßt werden, aber eben doch immer nur insoweit und insofern, als dieses Ich spontanen Handlungen, Rechts- und Unrechtssetzungen zugehört.

Würde das Ich vor aller Handlung, als Subjekt existieren, so müßte es sich, wenn nicht schon vor dem Handeln, so doch im Handeln selbst kund tun, es müßte als ein sich stets gleichbleibendes und unveränderliches Subjekt hervortreten, als etwas das in seiner Eigenart über allen Handlungen steht und sich jedenfalls von ihnen abhebt. Es ist dies aber nicht der Fall. Denn die zunächst nahe-

liegende Meinung, daß das Ich von den Handlungen sich tatsächlich abhebe, beruht auf unzulänglicher Auffassung. Im Augenblicke nämlich, wo man dies meint, hat man intensiv seine übrigen, besonders seine vergangenen Erlebnisse und seine Fähigkeiten vor Augen, erlebt sie, und kommt sich so als etwas Konstantes, Absolutes vor, demgegenüber einzelne Erlebnisse und Handlungen, soweit sie mit jenen nicht in einer Einheit positiv erlebt werden, inbezug auf dieselben als zufällig und nebensächlich und als ein Fremdes erscheinen. Tatsächlich aber sind die Fähigkeiten und Erinnerungen vergangener Erlebnisse ebenfalls nichts anderes als spontane Handlungen, und das vermeintlich selbständige Ich ist nichts anderes als das Ich-Erlebnis dieser Handlungen.

Damit in Uebereinstimmung steht es, daß man sich von Augenblick zu Augenblick als ein anderes Ich erlebt. Das Ich-Erlebnis ist stets ein bestimmtes, einzelnes, spezifisches, an die einzelne spontane Handlung gebundenes, und wechselt in seinem Charakter, wie das spontane Handeln wechselt. Man erlebt sich heute als ein anderes Ich als gestern, bei der einen Arbeit als ein anderes Ich als bei einer andern, der A erlebt sich als ein anderes Ich als der B. Wenn Jemand auf die Frage: „Wer hat dies geschrieben?“ antwortet: „Ich“, so erlebt er dieses Ich entweder gerade in der Handlung des Schreibens, oder er erlebt es in andern Handlungen, wie sie sich in Gemäßheit seines Berufes, seiner sozialen Stellung usw. in die Erinnerung drängen, speziell erlebt er sich auch als den gerade da Stehenden, vielleicht auch in gegenständlicher Weise, keinesfalls aber denkt er bei jenem Ich an ein absolutes, außerbalb der erlebten Handlungen stehendes Ich, und kann nicht an ein solches denken.

Offenbar kann man uns nicht entgegenhalten, daß doch der „Wille“ den einzelnen Handlungen vorangehe, und daß damit auch das Ich, das sich im „Willen“ manifestiere, vor den einzelnen Handlungen vorhanden sei. Denn der Wille ist der einzelnen spontanen Handlung immanent, besteht in der in der spontanen Handlung zum Ausdruck kommenden Rechts- oder Unrechtssetzung; eine vorliegende Handlung ist im wesentlichen immer identisch mit der „gewollten“ Handlung, und nur zu einem unwesentlichen Teil begreift sie die äußern Ausführungen ein, die aber für sich jeweils auch wieder „gewollte“ Handlungen sind mit ihren eigenen Ich-Erlebnissen. Wir haben übrigens seinerzeit dargetan, daß sich

diese Verhältnisse sofort ins richtige Licht setzen, wenn man den Begriff „Willen“ durch die präzisern Begriffe „Rechtssetzung“ und „Unrechtssetzung“ ersetzt.

Man wird gegen unsere Ausführung einwenden, daß sie die als Tatsache bestehende Spontaneität des Ich im Grunde leugnen. Das wäre indessen ein unverdienter Vorwurf. Auf der einen Seite nämlich wird von uns das Ich mit der Spontaneität sogar in eine unmittelbarere Beziehung gebracht als von denen, die ein absolutes Subjekt postulieren. Nichts liegt uns ferner als zu behaupten, das Ich handle nicht spontan, es werde zum Handeln veranlaßt oder gezwungen. Denn wie eben bemerkt: das Ich erlebt sich gar nicht anders, denn als spontan handelnd, als zu Recht oder zu Unrecht setzend. An ein beharrendes Ich, an ein Subjekt, darf man dabei, gemäß unsern Darlegungen, allerdings nicht denken. Es ist schon unrichtig und erzeugt Mißverständnisse, wenn man Ausdrücke gebraucht wie: „ich“ bin tätig, oder auch bloß: „ich“ erlebe mich als tätig. Denn das Ich-Erlebnis ist mit dem Tätigkeitserlebnis, mit dem zu Recht- und zu Unrecht-setzen selbst identisch, jene Aussagen aber meinen mit dem Ich zugleich viele andere Dinge, indem in sie eine Menge anderer Erlebnisse eingehen, diejenigen vor allem, in denen wir uns in der Außenwelt zurecht finden und uns als diese bestimmten Menschen erleben, und so wird in jenen Aussagen der Begriff des Ich im Subjekt und im Prädikat gar nicht in identischer Bedeutung gebraucht.

Auf der andern Seite dann allerdings halten wir es als ein Ergebnis der Erfahrung, daß die spontanen Handlungen eines Individuums in ihrem empirischen Dasein im vollen Umfange von Bedingungen, innern und äußern, abhängen, d. h. einesteils unter sich, andernteils mit dem physischen Geschehen in innigster Beziehung stehen. Es ist einerseits so, als ob die spontanen Handlungen aus dem bisherigen, phylogenetisch und ontogenetisch herangebildeten Seelenleben herauswachsen, so zwar, daß jede spontane Handlung innnerlich determiniert erscheint, entsprechend eben dem Umstand, daß die Handlungen bis zu einem gewissen Grade bereits als Tendenzen angelegt sind. Andererseits erscheinen die spontanen Handlungen auch äußerlich kausal bedingt, nämlich das ganze psychische Individuum erscheint in seinem Dasein und Wirken vom äußeren materiellen Geschehen abhängig und den

Gesetzen dieses Geschehens unterworfen. Trotz dieser Tatsache treten indessen auch wir der Auffassung, daß das psychische Geschehen vom materiellen Geschehen real abhängig sei, aufs schärfste entgegen, da ja doch das materielle Sein selbst nur Objekt unseres Erlebens ist, nämlich nur als Inbegriff der empirischen Bedingungen unseres Erlebens anzusehen ist. Wie man übrigens den Zusammenhang zwischen Psychischem und Physischem vorläufig auffassen mag, jedenfalls muß man an der Unterscheidung festhalten zwischen dem spontanen Handeln als solchem und den in der Erfahrung gegebenen Bedingungen seines Bestehens (d. i. seiner sogenannten kausalen Bedingtheit).

Aus der reinlichen Auseinanderhaltung dieser Begriffe geht hervor, daß Kausalität und Spontaneität nicht Gegensätze sind, sich nicht ausschließen, sondern daß sie einen ganz verschiedenen Sinn haben. Die Kausalität betrifft die in der äußern Erfahrung gegebenen und zum Bewußtsein kommenden Zusammenhänge und Abhängigkeiten, die Spontaneität aber betrifft die Natur des psychischen Geschehens, wie es in der spontanen Handlung vor sich geht.

Aus dem scheinbaren Widerstreit des Erlebens der Spontaneität einerseits und der Tatsache der empirischen Abhängigkeit des psychischen Geschehens andererseits ist bekanntlich das Problem der Willensfreiheit hervorgegangen. Es stehen sich inbezug auf die Lösung dieses Problems vornehmlich zwei Theorien gegenüber, der Indeterminismus und der Determinismus. Da dieselben in den Lehren über Recht und Sittlichkeit eine wesentliche Rolle spielen, wollen wir, so weit dies nötig ist, auf sie eingehen. Bevor wir indessen diese Lehren auf ihren Sinn und ihre Richtigkeit prüfen, wollen wir die Sache selbst sprechen lassen, und da kommen wir, den vorigen Ausführungen gemäß, zu folgenden Ergebnissen.

In der spontanen Handlung erlebt sich das Ich, das ja nur in der Handlung selbst existiert, notwendig als frei. Dies will besagen, daß man, indem man spontan handelt, gerade das erlebt, was man begehrt; oder also, daß in der spontanen Handlung, im spontanen zu Recht- und zu Unrecht-Setzen, Begehren und Erleben zusammenfallen. Indem man eine bestimmte spontane Handlung vollzieht, erlebt man sich als gerade dies tun wollend, und eben darin besteht die in der spontanen Handlung erlebte Freiheit. In dem Maße nun also die Menschen in ihrem Leben spontan handeln, in demselben Maße erleben sie sich als frei und haben in diesen

Zeiten und Augenblicken des spontanen Handelns unmöglich das Erlebnis oder das Bewußtsein von irgend welcher Unfreiheit. Menschen, deren Leben eine ununterbrochene Kette spontaner Handlungen bildet, erleben sich auch in demselben Maße ununterbrochen als frei, und kommen gar nie dazu, etwas anderes zu erleben. Diese Freiheit erleben auch Menschen, die äußerlich bedrückt und in ihrem äußern Handeln abhängig sind, wenn sie nur und insofern sie nur an gewissen Tendenzen, an höchsten Zielen und Zwecken, wie sie etwa die Kindes- und Elternliebe und religiöse Ueberzeugungen bieten, unerschütterlich festhalten. Ueberzeugter religiöser Glaube macht frei, und zwar vollkommen frei, da er höchste Zwecke und Ziele setzt, und es ist so nur eine selbstverständliche Tatsache, daß gläubige Menschen durchweg als frei handelnd, als freie Individuen sich erleben. Und allgemein werden wir sagen: Jede Ueberzeugung und jeder Entschluß macht frei, nämlich für so lange, als sie bestehen und insoweit, als man sich in ihnen erlebt.

Die beschriebene Freiheit hat ihren Gegensatz zunächst nicht in einer Unfreiheit, sondern in einem Mangel an Freiheit, in einem Mangel an spontanem Handeln. Menschen, die in den Tag hineinleben, dies und jenes tun, ohne recht dafür interessiert zu sein, erleben zwar in jedem Augenblicke ihrer Tätigkeit eine gewisse, aber eben doch nur geringe Freiheit, entsprechend der geringen Spontaneität ihres Handelns, und sie werden sich dieser Freiheit, darnach befragt, kaum bewußt. Denn sobald man mit der Frage an sie herantritt, ob sie sich als frei erleben, hören ihre früheren Tendenzen auch schon auf, eben weil sich bei ihnen keine über den Augenblick hinausreichenden Ziele vorfinden. Menschen ferner, die zwar jederzeit spontan handeln, gerne arbeiten, gern beschäftigt sind, aber im großen und ganzen doch nur untergeordnete Ziele verfolgen, während höchste, das ganze Tun beherrschende Ziele fehlen, erleben sich zwar in höherem Grade als frei handelnd, werden sich aber der Freiheit ebenfalls kaum explizit bewußt. Denn in dem Augenblick, wo sie sich über ihr Freiheitsbewußtsein Rechenschaft geben wollen, da ist mit dem Aufhören der Arbeit und dem Aufhören der Tendierung der untergeordneten und zufälligen Ziele auch das Freiheitserlebnis verschwunden, und dies umsomehr, je mehr ihnen dabei die Vergänglichkeit ihrer Ziele zum Bewußtsein kommt. Menschen endlich, die nicht ihrer Natur entsprechend sich zu betätigen Gelegenheit haben und eine tiefe

Unzufriedenheit darin verspüren, daß sie sich nicht auswirken können, befinden sich in einem beständigen Zwiespalt. Sofern sie sich betätigen möchten, insofern erleben sie sich als frei; sofern sie aber diese Tendenzen nicht spontan zu bilden vermögen, wo sie resigniert dahinleben, entbehren sie des Erlebnisses der Freiheit.

Es gibt nun ein Freiheitserlebnis noch in einem andern und der gewöhnlichen Anschauung sogar vorwiegend entsprechenden Sinne. Bis jetzt betrachteten wir nämlich das Erlebnis der Freiheit rein für sich, d. h. der Begriff der Freiheit hatte nur Bezug auf den in der einzelnen spontanen Handlung erlebten Inhalt. Die einzelnen spontanen Handlungen stehen aber nicht isoliert, sondern stehen in Zusammenhang mit höhern, allgemeinern Tendenzen, die selbst ebenfalls den Charakter spontaner Handlungen besitzen und in denen jene mitgesetzt werden. Wenn daher die einzelne Handlung aus einer solchen, wenn auch nicht zeitlich, so doch sachlich vorangehenden allgemeinern Tendenz hervorgeht, so erlebt sich das Individuum in dieser Tendenz als die Handlung frei aus sich heraussetzend. Hier besteht somit das Freiheitserlebnis spezifisch im Bewußtsein, die Handlung, als Ganzes genommen, aus dem bestehenden Wollen heraus spontan zu erleben. Offenbar aber existiert das Freiheitsbewußtsein auch hier, genau so wie vorhin, im spontanen Handeln selber, nur eben nicht allein im Erlebnis der ausgeführten Handlung, sondern im Erlebnis der umfassendern Handlung der vorangehenden allgemeinern Tendenz.

Die Menschen sind sich auch dieses Freiheitserlebnisses durchaus nicht immer bewußt, indem es ja ganz und gar an ein vorhandenes spontanes Handeln gebunden ist. Dauernd besitzen es nur diejenigen Menschen, die höchste Ziele verfolgen und deren besondere Handlungen stets diesen Zielen untergeordnet sind. Wer dagegen nur in den Tag hineinlebt, nur Augenblickszwecke und -Ziele verfolgt, der erlebt zwar die erwähnte Freiheit ebenfalls in untergeordnetem Maße, sie kommt ihm aber nur selten „theoretisch", d. i. explizit zum Bewußtsein. Denn sobald er sich Rechenschaft darüber geben will, sind seine Zwecke und Ziele bereits verschwunden oder doch herabgemindert, und er weiß dann gar nicht mehr, was diese Art von Freiheit bedeuten soll.

Zunächst wird uns nun ein Problem verständlich, das im Kampfe um die Willensfreiheit zumeist im Mittelpunkt der Diskussion steht und das dahin lautet, ob man sich zu seinen Handlungen frei

entscheide oder nicht. Für uns ist die Frage lediglich eine Tatsachenfrage, nämlich deshalb, weil nach unsern Ausführungen das Freiheitserlebnis der Entscheidung immanent ist, die Ueberzeugung von der freien Entscheidung vorhanden oder nicht vorhanden ist, je nachdem solche Entscheidungen erlebt werden oder nicht erlebt werden, die gestellte Frage aber über diese Ueberzeugung hinaus keinen Sinn besitzt. Es hat keinen Sinn zu sagen, die Ueberzeugung der freien Entscheidung könne zwar vorhanden sein, aber die Freiheit der Entscheidung selbst, und damit auch die Willensfreiheit, könne nichtsdestoweniger fehlen, könne bloßer Schein, bloße Illusion sein. Denn sobald dies Jemand meint, befindet er sich in einer der vorliegenden spontanen Handlung und der vorliegenden freien Entscheidung fremden Einstellung. Ebenso unmotiviert und unberechtigt ist die entgegengesetzte Behauptung eines Andern, der selbst momentan die Ueberzeugung freier Entscheidung hat und nun meint, daß die Freiheit der Entscheidung schlechtweg bestehe, unabhängig und losgelöst vom Erleben der Entscheidung selbst, speziell daß auch andere Menschen die Freiheit der Entscheidung besäßen, auch wenn sie nichts darum wüßten. Denn auch diese Behauptung geht über das spezielle Erlebnis, in dem uns der Begriff der Freiheit der Entscheidung jeweils gegeben ist, hinaus. Tatsächlich verhält es sich ja so, daß bei Menschen, welche die Ueberzeugung freier Entscheidung besitzen, und in den Momenten, in denen sie diese Ueberzeugung besitzen, die entsprechenden spontanen Handlungen in bereits vorhandenen Tendenzen angelegt sind, so daß das Erlebnis der freien Entscheidung diesen Tendenzen immanent ist. Außerhalb dieses Erlebens bestimmter, konkreter Handlungen fehlt dem Menschen der Begriff der freien Entscheidung und das Wissen um eine solche vollständig.

Vom Begriff der freien Entscheidung, wie wir ihn soeben festgelegt haben, wird der Begriff der freien Wahl, die Frage, ob man zwischen zwei Handlungen beliebig wählen könne, unterschieden. In Wirklichkeit liegt indessen nur wieder jener erste Fall vor. Bei dieser vermeintlichen Wahl besitzt man nämlich bald die Tendenz, die eine, und dann wieder die Tendenz, die andere Handlung auszuführen, nämlich indem man bald die eine, bald die andere Handlung in der Vorstellung ausführend erlebt, und insofern erlebt man sich bald als für die eine, bald als für die andere Handlung frei entscheidend. Eine wirkliche Wahl liegt hier in keiner Weise vor.

Nur scheinbar liegt die Sache anders bei der Frage, ob man, wenn man die eine Handlung tatsächlich ausführt oder ausgeführt hat, an ihrer Stelle die andere Handlung hätte ausführen können. Insofern man nämlich die eine Handlung spontan ausführend denkt, oder ausgeführt hat und nachträglich diese Ausführung spontan nacherlebt, erlebt man sich darin als „gerade so“ handeln wollend oder gehandelt haben wollend und zugleich als frei handelnd oder frei gehandelt habend. Man beachte aber, daß hier bloß wieder das Erlebnis freier Entscheidung vorliegt, keineswegs aber das Erlebnis, auch anders haben handeln zu können. Im Gegenteil. Insofern man sich in besagter Weise als die eine Handlung ausführend erlebt, ist es unmöglich, auch die andere, mit ihr unverträgliche Handlung ausführend zu erleben, und es fehlt somit auch das Erlebnis der freien Entscheidung für diese letztere Handlung. Natürlich kann das Verhalten auch so sein, daß man die eine Handlung ausgeführt hat, aber momentan die andere Handlung tendiert und dieselbe spontan ausführend erlebt. Insofern erlebt man sich dann für diese Handlung frei entscheidend und man ist, indem man naturgemäß seine „eigentliche Persönlichkeit“ stets mit der momentanen, d. h. in den momentanen Tendenzen sich erlebenden Persönlichkeit identisch hält, der Ueberzeugung, daß man eigentlich auch so hätte handeln können. Man darf also nicht übersehen, daß die Ueberzeugung „man hätte auch anders handeln können“, dem momentanen spontanen Erleben dieser andern Handlung immanent ist. Eine „freie Wahl“, eine Freiheit der Entscheidung für die eine oder für die andere Handlung ist in allen diesen Erlebnissen nicht zu finden, sondern man hat stets nur das Erlebnis der Freiheit der Entscheidung für die eine, oder das Erlebnis der Freiheit der Entscheidung für die andere Handlung. Dies kommt einem besonders deutlich zum Bewußtsein, wenn man genötigt ist, zwischen zwei Handlungen zu wählen, für die man beide, und zwar in gleicher Stärke, eingenommen ist, wie dies etwa bei der Wahl zwischen zwei gleich sehr anmutenden Tapetenmustern der Fall ist. Wirken bei dieser Wahl keine andern spontanen Tendenzen mit, so sind wir uns vollkommen klar darüber, daß wir keinen außerhalb der beiden Handlungen liegenden Willen zur Entscheidung besitzen, sondern daß dieser Wille den beiden Tendenzen, nämlich dieses und jenes Muster zu wählen, immanent ist. Wirken aber noch anderweitige Interessen und Tendenzen mit, so sind die hinzutretenden Einsichten und Wollungen diesen Ten-

denzen immanent, und wenn darnach eine Wahl zustande kommt, so bedeutet dies hier wie dort das „faktische", nicht aber das mit einem außerhalb liegenden Willen gewollte Zustandekommen einer der Handlungen. Bei der entscheidenden Mitwirkung einer anderweitigen Tendenz bestehen dann nämlich die vollzogene spontane Handlung und die ihr immanente freie Entscheidung nicht in der Wahl des bestimmten Tapetenmusters, sondern in der Realisierung eben jener Tendenz und dem ihr immanenten Freiheitserlebnis.

Es kommt häufig vor, daß man Handlungen ausführt, ohne mit dieser Ausführung einverstanden zu sein, sei es schon während derselben, sei es nachher, und man ist sich bewußt, daß man hiebei mit einer gewissen Unfreiheit gehandelt hat. In Anlehnung an das soeben behandelte Erlebnis der Freiheit läßt sich nun auch dieses Erlebnis der Unfreiheit rein zur Gegebenheit bringen und das Verhältnis zu jenem verstehen. Es möge dies zunächst an folgendem Beispiele gezeigt werden. Ein Mensch, nennen wir ihn A, wähle, durch Umstände gezwungen, die er nicht ändern kann oder nicht ändern zu können vermeint, einen Beruf. Oder er wähle den ihm an sich ungelegenen Beruf, weil er den Angehörigen kein Leid und keine Sorgen bereiten möchte, entschließe sich also immerhin „freiwillig" zum genannten Berufe. Oder drittens er wähle den Beruf rein spontan, später aber reue es ihn, diesen Beruf ergriffen zu haben, indem er etwa einsieht, wie falsch beraten er damals war und wie viel passender ein anderer Beruf gewesen wäre. Man könnte versucht sein, die Frage, in welchen Fällen A frei und in welchen er unfrei gehandelt habe, schlechtweg objektiv zu beantworten. Allein mit einer solchen schlechthinigen Fragestellung ist hier nicht auszukommen. Es fällt hier nämlich in Betracht, daß der psychische Organismus und die ihn konstituierenden spontanen Handlungen eine Dauer haben und daß so der Mensch einerseits sich identisch weiß mit dem frühern Menschen, andererseits aber nicht in derselben Weise erlebt und urteilt wie früher. Dieser Umstand bedingt inbezug auf unser Problem eine doppelte Fragestellung. Einmal kann man fragen, ob und in welchen Fällen A sich zur Zeit des Handelns als frei oder unfrei erlebt habe, und dann zweitens, ob und inwiefern er vom Standpunkte seines heutigen Erlebens aus der Ueberzeugung ist, damals frei oder unfrei gehandelt zu haben.

Die erste Frage, nämlich ob A sich seinerzeit als frei oder als unfrei erlebt habe, entscheidet sich dahin, daß er sich jedenfalls

im dritten Falle, da er den Beruf spontan ergriff, als frei erlebte, und zwar natürlich im Sinne der freien Entscheidung. Dasselbe gilt im zweiten Falle, indem die spontane Handlung, die in der Sorge um die Angehörigen bestand, ebenfalls als freie Entscheidung erlebt wurde und das Mißbehagen am erwählten Berufe jener Tendenz untergeordnet blieb, da ja sonst die Wahl des Berufes unterblieben wäre. Aber selbst im ersten Fall, da A den Beruf erzwungenermaßen wählte, erlebte er die Wahl doch insofern als freie Entscheidung, als er den Beruf eben tatsächlich wählte. Ein Erlebnis der Unfreiheit liegt somit, wenn wir nur die spontane Handlung des Entschlusses zum genannten Berufe in Betracht ziehen, inbezug auf die erste Frage noch gar nicht vor. Inbezug auf die zweite Frage, wenn dem A seine frühern spontanen Handlungen und Entscheidungen später — sagen wir z. B. heute — zum Bewußtsein kommen, liegen die Verhältnisse wesentlich anders. Auch heute ist er zwar noch der Ueberzeugung, frei gehandelt zu haben, wenn und insofern er sich in die frühere Handlung hineinlebt, also in die spontane Tendenz, den Beruf zu ergreifen, oder in die Sorge um die Angehörigen, oder schließlich auch in die nur erzwungene Entschließung zum Berufe. Ein solches volles Hineinleben in die frühere Lage ist durchaus möglich, ist bald vorhanden, bald wieder nicht, und bei dem einen Menschen mehr und stärker, bei einem andern weniger und schwächer. Das Erlebnis der Unfreiheit fehlt hier dann natürlich genau so wie beim frühern Erleben. Eine zweite Möglichkeit — zunächst inbezug auf den ersten der angeführten drei Fälle — ist aber weiterhin die, daß er sich spontan in die damalige Abneigung oder auch in eine neue Abneigung gegen den Beruf hineinlebt, nun nicht mehr den damaligen, sondern einen ihm gegenteiligen Entschluß erlebt und daher das Bewußtsein und die Ueberzeugung hat, daß wenn es auf ihn, seine wirkliche, volle Persönlichkeit angekommen wäre, die Wahl des Berufes unterblieben wäre. In dieser Ueberzeugung nun, daß er anders würde gehandelt haben, liegt das Erlebnis der Unfreiheit bezüglich der frühern Handlung. Dieses Erlebnis der Unfreiheit ist dem Erlebnis der Freiheit immanent, steht mit ihm in Korrelation. Nämlich *indem* ich mich als spontan handelnd erlebe, erlebe ich ein gegenteiliges Handeln als meiner Natur zuwider, ich habe das unmittelbare Bewußtsein, daß ich nicht gegenteilig handeln würde, und wenn ich äußerlich gegenteilig gehandelt habe, so bin ich — der ich jetzt

anders handle — der Ueberzeugung, daß das frühere Handeln unmöglich aus meiner eigentlichen Natur, aus meiner wirklichen Persönlichkeit, aus meinem wirklichen Ich hervorgegangen ist. Denn mein Ich existiert ja in meinem momentanen Handeln, und so halte ich notwendig mein momentan erlebtes Ich, meine momentan erlebte Persönlichkeit für mein Ich, meine Persönlichkeit schlechthin. Hat demnach A früher anders gehandelt als er dies gegenwärtig tendiert, so erlebt er gegenwärtig die Freiheit der Entscheidung nicht in jener frühern, sondern in der ihr mehr oder weniger entgegengesetzten heutigen spontanen Handlung und erlebt so implizite die frühere Handlung, so wie sie ihm heute zum Bewußtsein kommt, nicht bloß als nicht aus eigener, freier Entscheidung hervorgegangen, sondern dieser sogar entgegenlaufend, und darin eben besteht das Erlebnis der Unfreiheit. Der zweite und der dritte Fall erledigen sich analog. Im zweiten Falle zunächst hat A dann das Erlebnis früherer Unfreiheit, wenn er gegenwärtig die frühere spontane Handlung, nämlich die Sorge um die Angehörigen, nicht mehr erlebt (etwa weil er inzwischen zur Einsicht gekommen ist, daß diese Sorge unbegründet war), sondern nunmehr im Gegenteil spontan tendiert, den Beruf nicht ergriffen zu haben. Er ist dann nämlich der Ueberzeugung, nicht bloß jetzt etwas anderes zu wollen, sondern im Grunde seines Wesens auch damals etwas anderes gewollt zu haben, und in dieser jetzigen Ueberzeugung, in dem heutigen spontanen Handeln, erlebt er die frühere Handlung als nicht aus ihm kommend, oder auch als nicht so gewollt, wie sie sich nun darstellt, eben weil nicht positiv in seinem momentanen spontanen Erlebnis enthalten. So steht es endlich auch mit dem dritten Fall. Wenn es den A heute reut, früher den Beruf spontan ergriffen zu haben, wenn er also heute die gegenteilige Tendenz erlebt, so erlebt er darin sein früheres Verhalten notwendig als ein unfreies.

In den beschriebenen und ähnlichen Beispielen sind noch mancherlei subtilere Unterscheidungen von Einstellungen möglich, namentlich in Rücksicht darauf, in welchem Maße die frühere Handlung, also in unserm Beispiel die Wahl des Berufes, in ihrem Endzweck und ihren begleitenden Handlungen nacherlebt wird, und darnach komplizieren sich auch die Meinungen der Menschen darüber, ob und inwiefern man frei oder unfrei handle. Wir unterscheiden inbezug auf jenes Miterleben zweckmäßig folgende drei

Fälle, die sich natürlich bald mehr, bald weniger mit dem einen oder andern der schon besprochenen Beispiele decken. Erstens, man setzt die Wahl des Berufes, oder sagen wir jetzt lieber allgemein die „Handlung", gegenwärtig zu Unrecht, ohne sie in irgend einer Weise positiv mitzuerleben. Dies ist z. B. der Fall, wenn man die zu Unrecht gesetzte Handlung in einem Bewußtseinszustand vorgenommen hat, an den man sich nicht mehr erinnern kann und auch nichts davon weiß, wie man sich in diesen Zustand begeben hat. In diesem Falle betrachtet man sein Handeln genau so, wie wenn es einem fremden Menschen zugehörte. Man hält sich zwar unter Umständen für die Handlung äußerlich verantwortlich, das Erlebnis der freien Entscheidung für dieselbe, das Bewußtsein und die Ueberzeugung, daß man sich für die Handlung frei entschieden habe, fehlt aber vollständig. Dies ist ja hinreichend bekannt. Derselbe Fall liegt aber im wesentlichen auch dann vor, wenn man die Handlung im normalen, wachen Erleben ausgeführt hat, wenn man sie aber nun, mitsamt allen damit verbundenen Begleithandlungen nicht mehr nacherlebt, oder, wenn man sie in ihrem ganzen Umfange, wie sie jetzt zum Bewußtsein kommt, zu Unrecht setzt. Denn weil man in diesen Zuständen die Handlung in keiner Weise positiv erlebt, so weiß man gar nicht, daß man sie ausgeführt, nämlich für dieselbe sich entschieden hat. Und weil man sich, zum Unterschied zum vorhin erwähnten Zustande, an den äußern Vorgang erinnert, so hat man den Eindruck, daß unser Bewußtsein sich rein mechanisch an der Handlung beteiligt hat. Dieser Fall kommt, bald mehr, bald weniger ausgeprägt, bei der Mehrzahl der Menschen vor und ist naturgemäß besonders inkonsequenten Individuen eigen. Zweitens, man setzt die frühere Handlung ebenfalls zu Unrecht, erlebt sie aber, mit Ausnahme des damaligen Endzweckes, positiv mit, also insbesondere in der äußern Ausführung und in untergeordneten Zielen. Man hält sich dann insoweit als für die Handlung sich frei entschieden habend, als man sie in besagter Weise wieder erlebt, dagegen fehlt das Bewußtsein, sich für den Endzweck der Handlung entschieden zu haben. Dieser Fall ist typisch für gewisse periodisch auftretende Handlungen, wie sie besonders durch physiologische Funktionen unseres Körpers bedingt erscheinen, so für die Tendenzen der Befriedigung des Schlafes, der Stillung des Hungers usw. Sobald man nämlich den Wunsch, zu schlafen, oder

sich zu sättigen nicht mehr hat, sondern im Gegenteil von Schlaf und Speise sich abgestoßen fühlt, kann man sich gar nicht vorstellen, daß man dem Schlafe und dem Essen sich hat ergeben können, und man erlebt sich dann bloß für die Handlungen des sich Schlafenlegens und des Essens sich frei entschieden habend, nicht aber für die Handlungen des Schlafens und der Stillung des Hungers. Drittens, man setzt wieder die frühere Handlung zu Unrecht, erlebt sie aber, einschließlich des Endzwecks, positiv mit. Dementsprechend erlebt man dann die Handlung teils als eine unfreie, teils als eine freie. Dies kommt aber daher, daß man die Handlung in anderer Hinsicht erlebt als früher, daß also die Handlung, wie sie heute zu Unrecht gesetzt wird, sich nun anders darstellt, etwa in ihren üblen Folgen, und diese andern Inhalte, diese üblen Folgen sind es dann, die zu Unrecht gesetzt werden. Man erlebt sich dann gegenwärtig wohl als Subjekt der frühern Handlung, ist sich aber bewußt, wie jetzt, so auch früher das nicht gewollt zu haben, was sich als üble Folgen herausgestellt hat, d. h. man erlebt sich als für die Verursachung dieser Folgen sich nicht entschieden habend. Hat z. B. jemand einen andern Menschen getötet, indessen er bloß eine harmlose Abwehr beabsichtigt hatte, so erlebt er sich nachträglich zwar als den äußern Effekt verursacht habend und erlebt infolge davon unter später zu besprechenden Voraussetzungen eine Verantwortlichkeit, er erlebt sich aber nicht als für die Tötung sich entschieden habend. Jemand ferner, der einen Menschen mit Absicht getötet hat, erlebt sich zwar auch heute als für die Tötung sich frei entschieden habend, ist sich aber, falls er die Handlung bereut, wiederum bewußt, etwas anderes als das dadurch verursachte Uebel zu Recht gesetzt zu haben, erlebt sich dann also wohl als Urheber der das Uebel bedingenden Umstände, nicht aber als Urheber des Uebels als solchem. Wenn schließlich jener Mensch die Handlung nicht bereut, so erlebt er sich auch als für alle Folgen sich frei entschieden habend, aber dann keineswegs in der Beziehung, wie wir übrige Menschen die Folgen auffassen. Würden ihm die Folgen in dieser Beziehung zum Bewußtsein kommen, so würde er sich als nicht für dieselben sich entschieden habend erleben.

Wir sprachen in diesen Beispielen einerseits von einem Freiheitserlebnis, andererseits von einem Bewußtsein, für die Handlung

sich nicht (frei) entschieden zu haben. Nun liegt aber im letztern Falle im allgemeinen zugleich ein Unfreiheitserlebnis vor. Dasselbe ist, wie schon am Beispiel von der Wahl des Berufes gezeigt, derjenigen Rechtssetzung immanent, welche der heute erlebten spontanen Handlung zugehört. Man erlebt sich als für die frühere Handlung insoweit sich frei entschieden habend, als sie positiv miterlebt wird, dagegen erlebt man sie in anderer Beziehung, in ihren üblen Begleiterscheinungen oder ihren üblen Folgen, als das in der heutigen spontanen Handlung immanent zu Unrecht gesetzte Gegenteil, und man ist sich, da man sich mit der frühern Persönlichkeit identisch weiß, bewußt, die Handlung in der heute abgelehnten Beziehung im Grunde auch früher nicht gewollt zu haben. Das Unfreiheitserlebnis bedeutet daher also nicht, in einem absoluten Sinne und von allem Erleben abgesehen unfrei gehandelt zu haben, sondern es bringt die (immanente) Verurteilung zum Ausdruck, daß sich die Handlungen, wie sie sich nun darstellen, nicht so vollzogen haben, wie man sie nun klar bewußt zu Recht setzt. Daher ist mit dem Unfreiheitserlebnis der Wunsch verknüpft, die Handlungen möchten anders ausgeführt sein, und das Bestreben, sie anders zu gestalten, d. h. es ist mit ihm, wie wir sehen werden, ein entsprechendes Verantwortlichkeitserlebnis gegeben. In diesem Sinne war es gemeint, wenn wir sagten, daß das Unfreiheitserlebnis einem Freiheitserlebnis (und damit natürlich einer Rechtssetzung) korrelativ, immanent sei. Selbstverständlich hat das Unfreiheitserlebnis stets eine bestimmte Rechtssetzung und damit auch ein bestimmtes Freiheitserlebnis zur Voraussetzung und ist selbst ein bestimmtes, d. h. einem bestimmten Inhalte immanentes Unfreiheitserlebnis.

Es ist nach dem Gesagten verständlich, daß das Erlebnis der Unfreiheit bei verschiedenen Menschen in verschiedenem Umfange auftritt. Menschen, die gesunden, geweckten Geistes sind und in normalen Verhältnissen leben, mit Geschick und Glück ihren Beruf treiben, ihres Handelns Herr und im großen und ganzen mit ihrem Schicksal zufrieden sind, dann aber auch Menschen, welche wenigstens höchste Ziele besitzen und die Widerwärtigkeiten und Enttäuschungen des Lebens diesen Zielen unterordnen, erleben sich im allgemeinen als ihre frühern Entscheidungen stets als frei getroffen habend. Menschen dagegen, die sich in ihren stärksten Tendenzen gehemmt wissen, mit Mißerfolg gegen die Hemmungen ankämpfen, das

psychische Gleichgewicht verlieren und infolgedessen manche Torheiten begehen, ebenso Menschen die keine festen Ziele besitzen, bald dieses bald jenes „als das beste“ betreiben, und schließlich auch vor allem solche, die, wenn auch sonst in normalen Verhältnissen, dem Leben, als Ganzes genommen, keinen letzten Zweck abgewinnen können und darum ebenfalls in ihren Tendenzen wechseln, erleben sich vorzugsweise als unfrei. Man sieht hier deutlich, wie die Unfreiheitserlebnisse von gewissen Rechtssetzungen, von gestörten Lebensidealen abhangen, von denen aus nämlich das bisherige und auch zukünftiges Tun und Unterlassen zu Unrecht gesetzt und so eben als ein unfreies erlebt wird. Das dabei auftretende „Gefühl“ des Unvermögens besteht in nichts anderem als im Bewußtsein, nicht so gehandelt zu haben oder zukünftig nicht so zu handeln, wie man es wünschte, also in nichts anderm als in jenen Unfreiheitserlebnissen, in der, bestehenden Rechtssetzungen immanenten Unrechtssetzung bestimmter Handlungen und Unterlassungen. So erklärt es sich, daß die einen Menschen schon von Natur und ihren Lebensverhältnissen aus mehr zum Indeterminismus, die andern mehr zum Determinismus neigen, und daß die von außen an sie herangebrachten Belehrungen hierüber wirkungslos sind, außer wenn sie zugleich den Menschen zu einem entsprechenden neuen Handeln und Verhalten veranlassen, also auf der einen Seite ihn zur Verfolgung angemessener Ziele begeistern, auf der andern Seite in ihm solche Ziele ertöten. Es erklärt sich auch, wie es Menschen gibt, die in jeweils momentaner Anwandlung schlechtweg die Freiheit, andere, die schlechtweg die Unfreiheit des Handelns behaupten. Solche Menschen sind nämlich momentan auf bestimmte Handlungen eingestellt, wobei die erstern diese Handlungen positiv miterleben, die letztern sie schon erlebt haben und sie nun in anderer Beziehung zu Unrecht setzen. Jene erleben darin mit voller Spontaneität ihre gegenwärtige freie Entscheidung, die andern dagegen, ebenfalls mit Spontaneität, die Unfreiheit ihrer frühern Entscheidung. Die genannte Behauptung dieser wie jener Menschen gründet sich durchaus nur auf die bestimmten, erlebten Handlungen, ist nichts anderes als die Bekanntgabe des momentan Erlebten.

Ersichtlich werden die tatsächlichen Meinungen über Freiheit und Unfreiheit dadurch noch verwickelter, daß die Menschen nicht bloß sich selbst, sondern auch andere Menschen auf Freiheit und

Unfreiheit hin begutachten. Die Frage, ob und unter welchen Umständen andere Menschen und die Tiere frei oder unfrei handeln, scheint zwar nach dem vorigen bereits endgiltig beantwortet, da ja jene Ausführungen sich schlechtweg auf das Psychische bezogen und so selbst die Annahme rechtfertigen, daß es sich damit bei allen Menschen und überhaupt bei allen lebenden Wesen im Prinzipe gleich verhält. Gegen diese Annahme treten aber im praktischen Leben scheinbar ganz anders lautende Ueberzeugungen auf. Im besondern scheint es vorzukommen, daß Jemand sich selbst in seinen frühern Entscheidungen für unfrei, andere in den ihrigen für frei hält, oder umgekehrt, sich für frei, andere für unfrei, ferner sowohl sich als andere schlechtweg für frei, bezw. für unfrei. Ebenso werden die Tiere von den einen Menschen als frei, von den andern als unfrei handelnd angesehen und auch von demselben Menschen bald so, bald anders. Es liegt uns daher ob, den genauen Sinn jener Ansichten und Ueberzeugungen zu erkennen. Diese Erkenntnis gewinnen wir aus der Beachtung des Umstandes, daß wir Menschen andere Menschen und die Tiere nicht schlechtweg als für sich bestehende, uns koordinierte Individuen ansehen, sondern daß wir uns ihren Handlungen gegenüber ähnlich verhalten, wie gegenüber unsern eigenen frühern, d. h. daß wir andere Wesen in bestimmter Weise mit uns zu derselben Persönlichkeit rechnen. Demgemäß sehen wir die Handlungen anderer Menschen, analog wie unsere eigenen frühern Handlungen, als frei vollzogen an, wenn wir selbst sie gegenwärtig tendieren, und um so mehr, je höher und erstrebenswerter uns diese Handlungen erscheinen. Wir halten Persönlichkeiten, die wir als mächtiger und geistig höher stehend als uns selbst ansehen, sofern wir deren Macht und Fähigkeiten tendieren und achten, auch entsprechend für freier, nämlich gerade so frei, als wir in der Tendierung der diesen Persönlichkeiten zukommenden Handlungen und höhern Zielen die freie Entscheidung zu diesen Handlungen und Zielen erleben. Dies ist auch dann der Fall, wenn die Handlungen dieser Menschen von uns als unsittlich erlebt werden, wenn wir nur die körperlichen oder geistigen Gaben dieser Persönlichkeiten, wie wir von ihnen den Begriff gewonnen haben, als solche achten und tendieren. Wir halten nämlich hiebei diese Menschen nicht insofern für frei, als sie unsittlich handeln, sondern insofern, als wir uns in ihr Tun hineinleben, ihre Begabung,

Gewandtheit usw. tendieren und miterleben. Umgekehrt halten wir Menschen, die uns weniger mächtig und weniger begabt erscheinen, insofern auch für weniger frei. Man hält beispielsweise, wenn man höhere Ziele als bestimmte andere Menschen zu verfolgen glaubt, diese andern Menschen inbezug auf ihre Handlungen für unfrei, deshalb eben, weil man in bestimmten Beziehungen bei sich selbst das Gegenteil dieser Handlungen tendiert und so in der gedachten Ausführung derselben sich als unfrei erlebt, dagegen in seinen eigenen höhern Zielen gerade im Hinblick auf jene niedrigern Ziele in hohem Maße als frei. Man erlebt sich bekanntlich gegenüber andern Menschen in überragendem Maße als frei in Zeiten eines tätigen Wohlbefindens, wo man gar nicht beleidigt werden kann und mit seinen Beleidigern sogar ernstlich Mitleid hat, und ebenso, wenn man Lob und Tadel seitens anderer Menschen geringschätzig oder doch gleichgiltig hinnimmt. In beiden Fällen offenbart sich die spontane Höherschätzung der eigenen Handlungen und Ziele gegenüber den Handlungen und Zielen jener andern Menschen, und damit einerseits das Bewußtstin der eigenen Freiheit und andererseits die Ueberzeugung von der Unfreiheit dieser andern Menschen. Aus derselben Ursache halten wir die Tiere für unfrei handelnd, deshalb nämlich, weil wir ihre Macht und ihre Ziele den unsrigen gegenüber als minderwertig erleben. In der Theorie schreibt man den Tieren gewöhnlich deshalb Unfreiheit zu, weil man der Meinung ist, daß sie keine Ueberlegung besitzen. Aber diese Annahme kommt selbst nur daher und ist gleichbedeutend damit, daß man das Tun der Tiere für minderwertig hält. Ist dies nicht der Fall, wie im praktischen Leben meistens, so hält man die Tiere für frei handelnd.

Nach den bisherigen Ausführungen haben wir hinsichtlich des Freiheitsproblems vier Einstellungen auseinander zu halten. Die erste ist charakterisiert durch das positive Erleben einer spontanen Handlung und das ihr immanente Freiheitsbewußtsein; die zweite durch den Mangel an einem spontanen Handeln und dem entsprechenden Mangel des Bewußtseins von Freiheit; die dritte durch die Ueberzeugung, für eine ausgeführte Handlung, wie sie sich nachträglich darstellt, sich nicht innerlich entschieden zu haben; die vierte durch das Unfreiheitserlebnis, das dadurch gegeben ist, daß eine ausgeführte Handlung von einer momentan im Vordergrunde des Erlebens stehenden Rechtssetzung aus zu Unrecht gesetzt wird.

Nun kennt man freilich weiterhin noch den Begriff der Unfreiheit im Sinne der Abhängigkeit seines Handelns von äußern Einflüssen und innerm Zwange. Allein genauer besehen setzt sich der Begriff des äußern Einflusses zusammen einmal aus einem Unfreiheitserlebnis im obgenannten Sinne, und dann zweitens aus dem Erlebnis von Beziehungen zwischen bestimmten Vorgängen. Dieses letztere Erlebnis ist aber, wie wir in der Folge noch sehen werden, etwas für sich und hat mit Freiheit und Unfreiheit direkt nichts zu tun. Auch das Erlebnis des innern Zwanges resultiert nur teils aus einem Freiheitserlebnis, teils aus einem Unfreiheitserlebnis im obgenannten Sinne, das ist aus der Rechtssetzung und aus der Unrechtssetzung vollzogener oder sich vollziehender Handlungen. Gewiß hat man dann und wann das klare Bewußtsein, daß man entweder selbst oder daß gewisse andere Menschen, oder daß überhaupt alle Geschöpfe in ihrem Handeln ganz von Einflüssen, besonders von äußern, abhangen. Aber man kann ja nach dem Gesagten dieses Bewußtsein, insoweit man in der Abhängigkeit eine Unfreiheit erblickt, selbst nur haben auf Grund gewisser Rechtssetzungen, von denen aus man jenes Handeln, fremdes oder eigenes, zu Unrecht setzt, d. h. die Unfreiheit ist ja stets ein Unfreiheits*erlebnis*. Das scheinbar Paradoxe hieran, indem man ja doch das Individuum hinsichtlich dessen, *was* es erlebt, äußerlich abhängig sieht, verschwindet somit, wenn man die Relativität unserer eigenen Einstellung beachtet und wenn man weiterhin das fremde Individuum nicht bloß in seinem momentanen Handeln betrachtet, sondern Rücksicht nimmt auf sein dauerndes Sein, seine ganze innere Natur und zuletzt auf den ganzen psychischen Organismus, dem es in später zu betrachtender Weise als Teil zugehört. Man versteht dann, wie ein momentanes Handeln in tiefern Rechtssetzungen, ob nun diese früher oder später zum Vorschein kommen oder im individuellen Leben latent bleiben, immanent zu Unrecht gesetzt werden und so hinsichtlich desselben ein Unfreiheitserlebnis auftreten kann, und daß daher das Psychische in seinen Rechts- und Unrechtssetzungen prinzipiell stets das Letzte bleibt, dasjenige, dem sich alles äußere Geschehen und alles bisherige Handeln ein- und unterordnet. Das Bestehen sogen. äußerer Einflüsse liegt dabei ganz in der Natur der Sache; denn man bedenke, wie jegliches Leben und Erleben aufhörte, wenn nicht äußere Umstände zu Rechts- und Unrechtssetzungen und zu Freiheits- und Unfreiheits-

erlebnissen Veranlassung gäben. Wir verstehen somit aus diesen Erwägungen, daß die Abhängigkeit des psychischen Geschehens, so wie sie sich äußerlich darstellt, allgemein nur als ein Unfreiheitserlebnis rücksichtlich gewisser tieferer Rechtssetzungen sich erweist. Dadurch erhält der Begriff der Abhängigkeit auch einen hinreichenden, aus dem Erleben verstandenen Sinn, indessen ein solcher der deterministischen Auffassung entschieden fehlt.

Unsere bisherigen Ausführungen lassen ferner eine wichtige Eigenschaft des Rechtlichen und — wie wir, unbeschadet der spätern begrifflichen Festlegung desselben, vorgreifend erwähnen dürfen — des Sittlichen, erkennen. Wir haben nämlich nebenbei gesehen, daß in ein und derselben Beziehung eine Handlung nicht bald zu Recht, bald zu Unrecht gesetzt wird, sondern daß durchweg nur das eine von beiden stattfindet. Da aber in dieser Hinsicht die menschliche Natur, und überhaupt die Natur der Lebewesen überall dieselbe ist, nämlich demselben Psychischen zugehört, so gilt dies nicht bloß hinsichtlich ein und desselben Menschen, sondern ganz allgemein. Nun ist jedes rechtliche und jedes sittliche Erlebnis ein Erlebnis freier Entscheidung, und umgekehrt jedes Erlebnis freier Entscheidung ein rechtliches oder sittliches Erlebnis. Das besagt, daß die Handlungen, für die der Mensch oder irgend ein Lebewesen sich frei entscheidend erlebt, in dieser Beziehung weder jemals von ihm selbst, noch von andern Menschen oder irgendwelchen Lebewesen als unrechtlich oder als unsittlich erlebt werden würden und könnten. Das bedeutet aber die unveränderliche und somit in diesem bestimmten und offenbar strengen Sinne objektive, sowie überindividuelle Natur der rechtlichen und sittlichen Handlungen, soweit sie nämlich als rechtlich und sittlich erlebt werden, und damit auch die im gleichen Sinne objektive und überindividuelle Natur der damit gegebenen Erkenntnisse und Einsichten.

Wir wollen nun die Einwände prüfen, die gegen unsere Lehre von der Freiheit gemacht werden dürften. Ein erster solcher Einwand ergibt sich gemeinsam aus den Voraussetzungen des strengen Determinismus und denjenigen des strengen Indeterminismus. Nach ihnen wird nämlich das Freiheitsproblem dahin verstanden, ob man frei oder unfrei h a n d l e, nicht ob man sich beim Handeln als frei oder unfrei e r l e b e. Die beiden Theorien beziehen die Freiheit, bzw. die Unfreiheit, auf ein irgendwie definiertes Subjekt,

das den Handlungen vorhergehe und sie frei oder unfrei setze. Der Determinismus will dabei die Frage, ob Freiheit oder Unfreiheit des Handelns bestehe, im wesentlichen durch rein äußere Beobachtung entschieden wissen, nämlich in der Art, ob das Handeln eines Menschen durch äußere Einflüsse determiniert werde oder nicht, speziell ob es im Zusammenhang mit dem äußern Geschehen gesetzmäßig erfolge — welche Fragen er bejaht; der Indeterminismus dagegen beruft sich auf das Selbstbewußtsein und damit zusammenhängende psychische Tatsachen. Man wird aber zugeben müssen, daß wir um Freiheit und Unfreiheit nur dadurch wissen, daß wir sie in bestimmten spontanen Handlungen erleben, folglich muß doch das Erlebnis derselben ein Zeugnis dafür sein, ob sie vorhanden oder nicht vorhanden sind. Weil ferner in besagter Weise die Erlebnisse der Freiheit und Unfreiheit nur in den einzelnen spontanen Handlungen sich äußern, so können sie sich nur auf diese bestimmten Handlungen beziehen, bedeuten darum nicht eine „über" dem Handeln bestehende Freiheit oder Unfreiheit. Wir haben weiterhin schon früher auf die Unzulässigkeit der Annahme eines den Handlungen vorangehenden Subjekts hingewiesen und gezeigt, daß das Ich nur scheinbar von seinen Handlungen sich abhebt, daß es vielmehr nur in der jeweiligen einzelnen bestimmten spontanen Handlung erlebt wird. Demgemäß entfallen dann auch alle die „Beweise", die man auf die genannte Annahme gründet. In der Tat, wären Freiheit und Unfreiheit absolute Eigentümlichkeiten eines ebenso absoluten Subjekts, so gäbe es nur Freiheit *oder* Unfreiheit, tatsächlich erleben wir aber beide.

Gegen den Determinismus im besondern ist zu sagen, daß er sich über seine Behauptung, die Unfreiheit des menschlichen Tuns ergebe sich aus dessen äußerer Bedingtheit, gar nicht klar ist. Denn der Determinist muß uns doch darüber Auskunft geben, wie er dabei zum Begriffe der Unfreiheit kommt. Daraus bloß, daß alles Geschehen nach Gesetzen und Regeln sich vollzieht und sich voraussehen und vorausberechnen läßt, kann er nicht erschlossen worden sein; denn soll der Begriff der Unfreiheit in Bezug auf das Subjekt irgend einen Sinn haben, so muß er in irgend einer Weise ein *Erlebnis* sein. Genauer liegt denn auch die Sache so, daß jene Beobachtungen der äußern Determiniertheit des Handelns ihm nicht die Unfreiheit „*beweisen*", sondern daß sie ihn zu

einem Erlebnis der Unfreiheit „führen“. Dies vollzieht sich in der Weise, daß er in der Zeit, wo er das Interesse auf die äußere Bedingtheit der Handlungen richtet, diese Handlungen selbst nicht tendiert, sondern nun, da er die Vergänglichkeit dieser Handlungen beobachtet, dieselben von andern Rechtssetzungen aus als minderwertig, dem eigenen momentanen Ich fremd und sich selbst darin als unfrei erlebt, und damit auch diejenigen, welche jene Handlungen vollziehen, für unfrei handelnd hält, genau so, wie man „minderwertige“ Geschöpfe als unfrei handelnd betrachtet.

Den Indeterministen halten wir entgegen, daß auch sie über ihr gewichtigstes Argument, die Freiheit des Handelns ergebe sich aus dem Selbstbewußtsein, nicht volle Klarheit haben. Der Indeterminist stützt sich auf das Selbstbewußtsein, ohne sich im einzelnen Rechenschaft darüber zu geben, inwiefern ihm hier der Begriff der Freiheit gegeben ist und was er demnach bedeutet. Wir wissen, das „Haben des Begriffs der Freiheit“ deckt sich mit dem Verhalten, zur Zeit in ganz bestimmten spontanen Handlungen oder spontanen Tendenzen die Freiheit der Entscheidung zu erleben. Die Ueberzeugung aber, daß die Freiheit der Entscheidung allen Menschen an und für sich und außerhalb der bestimmten Handlungen und zu allen Zeiten zukomme, liegt an der Beschränktheit jenes Verhaltens. Denn weil der Indeterminist vorwiegend spontan handelt, fehlt ihm das Bewußtsein von der Abwesenheit der Freiheit und das Erlebnis und der Begriff der Unfreiheit zunächst hinsichtlich seiner selbst und damit auch hinsichtlich anderer Menschen, d. h. er hält sein bestimmtes Freiheitserlebnis notwendig für das Freiheitserlebnis schlechthin.

Die Vertreter des Indeterminismus werden uns weiterhin einwenden, daß, wenn der Mensch nicht durchweg in absolutem Sinne frei handelte, er weder sich selbst für sein Tun verantwortlich halten würde, noch auch von andern Menschen zur Verantwortung gezogen werden dürfte, wie dies doch alles tatsächlich geschehe. Darauf ist einmal zu erwidern, daß, was die Tatsächlichkeit anbelangt, die Menschen sich bald für verantwortlich halten, bald wieder nicht, und daß neben den „schuldigen“ auch unschuldige Menschen und auch Tiere zur Verantwortung gezogen werden. Genauer können wir sagen: Der Mensch erlebt sich des öftern als unfrei gehandelt habend, nichtsdestoweniger hält er sich für manche dieser Handlungen verantwortlich. Und ferner: Der Mensch erlebt sich

des öftern in vollstem Maße als frei handelnd, trotzdem hält er sich für diese Handlungen nicht für verantwortlich. Dies zeigt, daß gerade dann, wenn eine absolute, über den Handlungen stehende Freiheit postuliert wird, die Lösung des Problems der Verantwortlichkeit mit den Tatsachen in Widerspruch steht. Wir wollen dies nicht im einzelnen besprechen, sondern gleich positiv den Begriff der Verantwortlichkeit und sein Verhältnis zu den Erlebnissen der Freiheit und der Unfreiheit klar zu legen suchen.

Es ist zu erwarten, daß das Verantwortlichkeitserlebnis innerlich verknüpft sein werde mit dem spontanen Handeln. Tatsächlich finden wir in diesem zunächst ein unmittelbares, wie wir sehen werden zum Verantwortlichkeitserlebnis korrelatives, Pflichterlebnis vor. Indem man einen Inhalt zu Recht setzt, erkennt man ihn innerlich an, erlebt ihn als einen schlechthin seinsollenden, d. i. man erlebt die Anerkennung als eine innerlich pflichtmäßige. Einerseits enthält so jede spontane Handlung ein Pflichterlebnis, und umgekehrt gehört jedes Pflichterlebnis einer spontanen Handlung zu. Das Pflichterlebnis steht nicht über der ihr zugehörenden spontanen Handlung, sondern ist ihr ausnahmslos immanent; es ist ferner, wie die spontane Handlung, ein spezifisches Erlebnis, auf das bestimmte Tun sich beziehend, nicht aber etwa ein Pflichterlebnis an sich, nicht ein Pflichterlebnis schlechthin. Am leichtesten werden wir des reinen Pflichterlebnisses in den ästhetischen Wertungen inne, in denen es sich darin äußert, daß wir uns verpflichtet halten, einen schönen Inhalt anzuerkennen und zu bekennen, und zwar innerlich, im vorliegenden ästhetischen Erlebnis selbst. Ein vorhandenes Pflichterlebnis macht sich nun dem übrigen Handeln gegenüber so lange geltend, bis es entweder selbst verschwindet, oder bis jenes übrige Handeln in Uebereinstimmung oder doch nicht mehr im Widerstreite mit ihm sich befindet. In dieser Weise erhält das Pflichterlehnis inbezug auf das zukünftige Handeln den Charakter einer Norm, und infolge davon bildet die Summe derjenigen Handlungen, die man in Gemäßheit des besagten Pflichterlebnisses, sei es im einzelnen, sei es der Art nach, als auszuführende zu Recht setzt, eine Gesamtheit von sekundären Normen, mit der Tendenz, unser zukünftiges Handeln zu bestimmen. Hinsichtlich dieser sekundären Normen und inbezug derselben auf das zukünftige Handeln kann man dann von sekundären Pflichterlebnissen sprechen. Darunter sind die Pflichterlebnisse zu ver-

stehen, wie sie den auszuführenden Handlungen, so wie sie für sich erlebt werden, immanent sind. Diese Normen enthalten jenes erstgenannte Pflichterlebnis in dem Maße mit, als es sich Geltung zu verschaffen vermag, auf das zukünftige Handeln wirkt, da ja eine Einwirkung sonst gar nicht statthaben würde. Stößt das erstgenannte, sagen wir kurz das „primäre" Pflichterlebnis in den einzelnen Handlungen auf keinen Widerstand, so haben wir den Fall, daß es mitsamt den sekundären Pflichterlebnissen ohne weiteres und ohne daß dabei Unlust erlebt würde, befriedigt wird. Häufiger sind die Fälle, daß das primäre Pflichterlebnis in den sekundären Normen mehr oder weniger negativ sich geltend machen muß, nämlich den auszuführenden Handlungen entgegenstehende Tendenzen mehr oder weniger ins Unrecht setzt und umgekehrt im Erleben dieser Tendenzen zu Unrecht gesetzt wird. Dies bedingt dann oft ein Schwanken in den Entschlüssen und im Handeln und damit eine Verlangsamung des Ablaufs der Handlungen, verbunden mit entsprechenden Unlusterlebnissen. Weiterhin entspricht, wie angedeutet, dem Pflichterlebnis ein Verantwortlichkeitserlebnis, das ihm notwendig zugehört und das, wie man sich etwa ausdrücken kann, darin besteht, daß man die Anerkennung des zu Recht gesetzten Inhalts um jeden Preis vollzieht, und daß es schlechthin nichts gibt, das man an dessen Stelle für wert hielte. Das primäre und mit ihm die sekundären Verantwortlichkeitserlebnisse machen sich ferner im Bestreben geltend, auch den sekundären Normen um jeden Preis Genüge zu tun, und dann weiterhin im Bestreben, die gegenteilig vollzogenen Handlungen im vollen Umfange gut zu machen, für das verursachte Uebel in jeder Weise einzustehen. Die sekundären Verantwortlichkeitserlebnisse können sich auch auf Handlungen erstrecken, die man schon vor dem Auftreten jenes primären Pflichterlebnisses vollzogen hat, wie denn überhaupt die sekundären Verantwortlichkeitserlebnisse lediglich auf das primäre Pflicht- und Verantwortlichkeitserlebnis, d. i. auf eine vorliegende Rechtssetzung Bezug hat, unbekümmert darum, was das Individuum sonst schon getan und unterlassen hat. Wir kommen damit zu unserer engern Frage, nämlich zur Frage nach dem Verhältnis zwischen einer vollzogenen Handlung und dem Erlebnis der Verantwortlichkeit für dieselbe. Hat jemand — um gleich ein konkretes Beispiel zu nehmen — einem andern Menschen Schaden zugefügt, so erlebte er eine dieser Handlung immanente Pflicht-

und Verantwortlichkeit, bewußt oder unbewußt sich gründend auf ein anderes, primäreres Erlebnis, etwa auf die spontane Tendierung irgend eines Vorteils. Die Entscheidung für die Handlung geschah insofern auch vollkommen frei. Irgend ein Erlebnis von Verantwortlichkeit hinsichtlich des zugefügten Schadens besteht aber zunächst in keiner Weise, wie denn tatsächlich im täglichen Verkehr außerordentlich häufig die Menschen einander Schaden zufügen, ohne im geringsten sich dafür verantwortlich zu halten- Wenn der Urheber des Schadens keinen Drang in sich verspürt, den Schaden gut zu machen, so erlebt er schlechthin keine Verantwortlichkeit, und es steht dabei auch außer Frage, wie sehr der Geschädigte und dritte Personen über ihn aufgebracht sind. Umgekehrt kann sich jemand für verpflichtet halten, einen nicht von ihm, sondern von einem Dritten verursachten Schaden zu ersetzen, auf Grund gewisser Rechtssetzungen und primärer Verantwortlichkeitserlebnisse, z. B. auf Grund der Rechtssetzung, daß alle Menschen in gleicher Weise der Not des Lebens enthoben sein möchten. Eine Beziehung zu einer Handlung, für die man sich früher frei entschieden hätte, besteht somit auch hier nicht. Nun ist es ja Tatsache, daß die Menschen im allgemeinen weit eher sich verpflichtet halten und bereit sind, für den Schaden aufzukommen, wenn sie selbst die Urheber desselben sind. Dies ist aber aus dem vorigen auch leicht verständlich. Denn wenn z. B. in uns die schlechthinige Tendenz besteht, andere Menschen keine Not leiden zu lassen, so tritt die von uns selbst ausgeführte Schädigung in einen direktern Gegensatz zu den erlebten Normen als die von andern Menschen ausgeführte, indem ja die primären und sekundären Pflichterlebnisse Normen sind für unser zukünftiges Handeln, und die entsprechenden Verantwortlichkeitserlebnisse in dieses unser zukünftiges Handeln eingehen. Auch bei solchen altruistischen Handlungen ist übrigens die Immanenz des Verantwortlichkeitserlebnisses deutlich zu erkennen. Die altruistischen Handlungen gehen letzten Endes aus der Identifizierung[1]) seiner selbst mit andern Menschen hervor, im vorliegenden Beispiele mit demjenigen, der den Schaden erlitten. In diesem Falle bewirkt die Identifizierung, daß man genau so wie der Geschädigte den Schaden ersetzt wünscht, nämlich genau so, wie wenn man selbst und unter denselben Umständen den Schaden erlitten hätte. Diese

[1]) Siehe genaueres über diesen Vorgang im nächsten Kapitel.

Forderung des Schadenersatzes erlebt man zur Zeit als höchste und einzige Rechtssetzung, und man erlebt sich darin verantwortlich im Sinne des ihr immanenten Verantwortlichkeitserlebnisses. Die Identifizierung erfolgt gelegentlich auch in der Art, daß man sich mit dem Urheber des Schadens solidarisch erklärt, sich mit ihm zu derselben Persönlichkeit rechnet, wie dies etwa inbezug auf Angehörige derselben Nation, desselben Vereins, desselben Standes usw. statt hat, so daß man dann ebenfalls den Schaden zu vergüten sucht, wie wenn man ihn selbst zugefügt hätte.

Mit der Freiheit des Handelns hat nach all dem das Verantwortlichkeitserlebnis direkt nichts zu schaffen. Im Gegenteil. In der Beziehung, in der man sich für eine Handlung als frei entschieden habend sich erlebt, setzt man sie jetzt und zu aller Zeit zu Recht, und man kann gar nicht wünschen, in der besagten Beziehung etwas anderes getan zu haben. Dagegen hält man sich gerade dann und in den Beziehungen für verantwortlich, wenn und hinsichtlich welcher Beziehungen man sich bewußt ist, unfrei gehandelt zu haben. Denn das Bewußtsein der Unfreiheit resultiert aus dem Erleben einer Rechtssetzung, in der die als unfrei vollzogen erlebte Handlung zu Unrecht gesetzt wird, und geht so parallel mit einem primären Verantwortlichkeitserlebnis und also mit der Tendenz, die gegenteilig vollzogenen Handlungen darnach umzugestalten. Umgekehrt ist mit jedem Verantwortlichkeitserlebnis notwendig ein Unfreiheitserlebnis verbunden, das seine Voraussetzung bildet, mit ihm in Korrelation steht. Ausnahmen von dem Gesagten gibt es nur scheinbar. So kommt es ja vor, daß Menschen alles unfrei getan zu haben glauben und sich dennoch, ja, wie es scheint, gerade deshalb für unverantwortlich halten. Aber in diesem Falle bezieht sich das Erlebnis der Unfreiheit auf andere Rechtssetzungen als diejenigen, auf Grund derer die andern Menschen in dem besagten Falle die Verantwortlichkeit verstehen. Z. B. kann ein Verbrecher überzeugt sein, unfrei gehandelt zu haben, ohne sich doch für die schlimmen Folgen verantwortlich zu halten. Das Unfreiheitserlebnis des Verbrechers bezieht sich dann aber auf den Wunsch und die darin gelegene Rechtssetzung, nicht bestraft zu werden, während er den Wunsch, das Uebel gut zu machen, nicht besitzt. Ferner gibt es Menschen mit starken, entschiedenen Rechtssetzungen und damit mit entsprechend starkem Rechtsgefühl (richtiger: Verantwortlichkeitserlebnis), die sich für

ihre unachtsam ausgeführten Rechtsverletzungen ohne weiteres verantwortlich halten, scheinbar ohne sich eines Unfreiheitserlebnisses bewußt zu sein. Allein dieses Unfreiheitserlebnis ist dennoch vorhanden, tritt nur hinter die weiterhin erlebten starken, noch vieles andere Handeln beherrschenden Rechtssetzungen zurück.

Noch ist die Frage zu beantworten, warum, bzw. in welcher Weise wir andere Menschen für ihr Handeln verantwortlich machen. Es geschieht dies in doppelter Art. Einmal nämlich betrachten wir das Tun anderer Menschen wie irgend ein äußerliches Geschehen und suchen es, wie dieses, unsern Rechtssetzungen und den diesen immanenten Pflicht- und Verantwortlichkeitserlebnissen gemäß umzugestalten. Weiterhin aber, und was hier vor allem in Betracht kommt, identifizieren wir uns hinsichtlich unserer Rechtssetzungen mit andern Menschen und wir fordern damit in unserm eigenen Erleben selbst, daß sich diese Menschen genau so für ihr Handeln verantwortlich halten, wie wir uns in jenen Rechtssetzungen verantwortlich erleben. Wenn wir beschränkte Menschen und die Tiere für weniger verantwortlich halten als normale Menschen, so kommt dies demgemäß daher, daß wir uns mit ihnen nicht voll identifizieren, d. i. in ihnen nicht alle unsere Rechtssetzungen postulieren. In allen diesen Fällen stellen wir bei der Beurteilung der Verantwortlichkeit ersichtlich nicht darauf ab, ob die Handlungen frei vollzogen worden sind oder nicht, sondern wir bestellen zum Richter diejenigen Rechtssetzungen, die wir in den Individuen als schon ohnedies vorhanden annehmen und in denen jene Handlungen zu Unrecht gesetzt sind. Der gewöhnliche Indeterminismus versagt in diesen Fragen vollständig. Indem er irriger Weise eine absolute, über dem spontanen Handeln stehende Freiheit behauptet und die Verantwortlichkeit davon abhängig macht, ist es ihm unmöglich, die verschiedenen Grade der Verantwortlichkeit in den verschiedenen Individuen zu erklären, weder in der Abgrenzung der übrigen Lebewesen von den Menschen, noch der Menschen von einander. Wenn der Indeterminist dennoch eine Erklärung gibt, so tut er es tatsächlich nur auf Grund seines eigenen Erlebens der Verantwortlichkeit. Seine Behauptung von der schlechthinigen Verantwortlichkeit normaler Menschen bedeutet in der oben angegebenen Weise eine Uebertragung seiner eigenen Rechtssetzungen und damit seines eigenen schlechthinigen Verantwortlichkeitserlebnisses

auf Individuen gleicher Beschaffenheit, und ebenso beruht seine Annahme einer nur teilweisen Verantwortlichkeit geistesschwacher und beschränkter Menschen und einer gänzlichen Unverantwortlichkeit der Tiere darauf, daß er in ihnen gewisse eigene Rechtssetzungen vermißt und damit auch die entsprechenden eigenen Verantwortlichkeitserlebnisse in ihnen nicht postuliert.

Zusammenfassend werden wir sagen: Die Grundlage des Verantwortlichkeitserlebnisses bildet allerdings ein Freiheitserlebnis, aber dieses Freiheitserlebnis ist einer spontanen Handlung, einer Rechtssetzung immanent, die mit der ausgeführten Handlung zunächst nichts zu tun hat. Wir halten uns für eine Tat nicht deshalb verantwortlich, weil wir sie „aus Freiheit" begangen, sondern weil in uns anderweitige Rechtssetzungen existieren, welche jene Tat, wie sie sich nachträglich darstellt, zu Unrecht setzen und uns innerlich, nämlich in den Rechtssetzungen selbst, verpflichten, die Folgen der Tat gut zu machen. Das objektive und überindividuelle Rechtliche und Sittliche, von dem wir früher gesprochen, bildet die Gesamtheit dieser Rechtssetzungen. Dieses objektiv Rechtliche und dieses objektiv Sittliche sind, weil sie als Rechtliches und Sittliches erlebt und im Erleben als solches begriffen werden, das allein und bedingungslos Gewollte und führen in den Verantwortlichkeitserlebnissen der Individuen den unentwegten Kampf gegen das Unrechtliche und Unsittliche, gegen das, was an den ausgeführten Handlungen und am äußern Geschehen von den Individuen selbst jeweils nicht gewollt wird.

Mit den Tatsachen der Freiheit, der Unfreiheit und der Verantwortlichkeit hielt man von jeher eng verknüpft die Tatsache der Verursachung, und sicherlich nicht von ungefähr. Es ist daher unsere weitere und nächste Aufgabe, diesen Zusammenhang von unserm Standpunkte aus zu erklären und weiterhin einen Blick zu tun in das mit Unrecht vielfach davon losgelöste Problem von der Verursachung überhaupt, von der kausalen Abhängigkeit des Geschehens im allgemeinen.

Selbstverständlich muß das „Ursache sein" in irgend einer Weise als ein Erlebnis sich erweisen, da wir ja sonst um dasselbe nichts wüßten. Dieses Erlebnis finden wir tatsächlich vor, und zwar unmittelbar verknüpft mit unserm spontanen Handeln. Indem wir spontan handeln, haben wir nämlich eo ipso auch das Erlebnis des Ursacheseins dieser Handlung. So wie aber unser spontanes Handeln

nicht darin besteht, daß die Handlung als Ganzes, in ihrem Dasein, gesetzt wird, sondern in ihrem Inhalt, so besteht auch das Ursachenerlebnis nicht im Erlebnis einer absoluten Setzung der Handlung, sondern im Erlebnis der Setzung des Inhalts und ist sonach mit dem spontanen Handeln selbst identisch, ist ein der jeweiligen bestimmten einzelnen spontanen Handlung immanentes Erlebnis. Auch dann, wenn die Handlung in unsern Tendenzen schon vorhanden war und daher als Ganzes aus unserm Ich gesetzt erscheint, besteht die Setzung doch immer nur dem Inhalte nach und hat keineswegs, wie man oberflächlich meinen könnte, den Sinn einer „über" der Handlung stehenden Setzung. Die Annahme einer solchen, „über" der Handlung stehenden Setzung entbehrt analog eines Sinnes wie die Annahme eines allgemeinen Erkennens, Wollens usw.

Damit erklärt sich unmittelbar der Zusammenhang des Ursachenerlebnisses mit dem Freiheitserlebnis. Auch dieses ist ja dem spontanen Handeln, der Rechts- und Unrechtssetzung immanent, kommt im spontanen Handeln, in der Rechts- und Unrechtssetzung selbst zum Ausdruck. Das Freiheitsbewußtsein und das Erlebnis des Ursacheseins sind unmittelbar verknüpft, sind zugleich gegeben, sind für den, der es einmal begriffen, nämlich rein erlebt hat und sich dessen bewußt geblieben ist, identisch. Ebenso ist der Zusammenhang des Erlebnisses des Ursacheseins mit dem Erlebnis der Verantwortlichkeit, nämlich mit dem der spontanen Handlung immanenten Verantwortlichkeitserlebnis verständlich, indem beide im Inhalte der spontanen Handlung erlebt und in diesem Erleben als identisch begriffen werden. Das Verhältnis des Erlebens des Ursacheseins zum Erlebnis der Unfreiheit endlich ist ebenfalls ohne weiteres ersichtlich. Das Unfreiheitserlebnis besteht, wie wir wissen, im wesentlichen im Bewußtsein, für die Folgen oder Begleiterscheinungen einer Handlung sich nicht frei entschieden zu haben, bezw. sich nicht frei zu entscheiden, verbunden mit der (einer Rechtssetzung immanenten) Unrechtssetzung dieser Folgen und Begleiterscheinungen, und so liegt darin das Erlebnis des Ursacheseins ebenfalls in dem negativen Sinne, daß man die besagte spontane Handlung insofern als nicht aus unserer Persönlichkeit, nämlich nicht als aus unseren Tendenzen hervorgehend, erlebt. Dieses Erlebnis des Nichtursacheseins geht auch genau so weit, wie das Bewußtsein, für die

Handlung nicht innerlich verantwortlich zu sein, indem beide in gleicher Weise mit der innern Ablehnung der Handlung unmittelbar verknüpft sind.

Haben wir so gefunden, daß das Ursache-sein ein Erlebnis ist, so lautet die weitere Frage dahin, wie aus diesem Ursachenerlebnis der Begriff der Verursachung überhaupt, wie wir ihn auch im materiellen Geschehen zu kennen glauben, sich ableitet.

Inbezug auf dieses Problem der äußern Verursachung und der Beziehung des psychischen Lebens zu derselben stehen einander, den extremen Ausgangspunkten entsprechend, hauptsächlich zwei Ansichten gegenüber. Die eine, früher die herrschende und mit dem strengen Indeterminismus zusammengehend, besteht in der Annahme, daß der handelnde Mensch frei aus sich heraus materielle Handlungen in die Welt setze, also nach Belieben und Willkür die Welt der materiellen Vorgänge um weitere solche Vorgänge bereichere. Diese Annahme korrespondiert offenbar mit der schon früher gerügten Ansicht von der substantiellen Natur des Ich und der daran anschließenden Ansicht, daß das Individuum seine Handlungen als Ganzes setze.

Mochte die Vorstellung von der freien und beliebigen Setzung materieller Vorgänge mit der ältern Naturauffassung vereinbar sein, so war sie es sicherlich nicht mehr, jedenfalls nicht mehr ohne weiteres für das naturwissenschaftliche Wissen der verflossenen Jahrzehnte. Die Fortschritte darin, insbesondere die Entdeckung der Gesetze von der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der Energie, und der beobachtete, ins feinste geregelte Verlauf aller materiellen Vorgänge in den leblosen wie in den belebten Körpern, entkräfteten jene frühere Anschauung, d. h. sie führten zur Ueberzeugung, daß das materielle Geschehen vom psychischen Geschehen nicht abhängig sei. Damit war freilich die Tatsache der innigen Verbindung zwischen psychischem Handeln und äußerm Geschehen weder erklärt, noch aus der Welt geschafft, und der gelegentlichen weitern Behauptung, daß das psychische Erleben selbst nur ein Produkt der materiellen Vorgänge sei, stand die Ueberzeugung der spontan handelnden Menschen gegenüber. Bekanntlich hat man sich in verschiedenen Theorien bemüht, hier einen Ausgleich zu finden, so in der psychophysischen Wechselwirkungs- und in der psychophysischen Parallelentheorie.

Nach allen unsern bisherigen Erörterungen ist es aussichtslos, nach einer objektivistischen Erklärung des Verhältnisses zwischen dem psychischen Handeln und der äußern materiellen Verursachung zu suchen, vielmehr sind wir uns bewußt, daß eine Lösung nur so erfolgen kann, daß wir den Zusammenhang aus der Natur des spontanen Handelns begreifen. Alle Schwierigkeiten leiten sich davon her, daß man die Setzung der spontanen psychischen Handlungen als eine absolute, und nicht als eine inhaltliche, oder wie wir auch sagen können, als eine allgemeine und nicht als eine besondere, spezifische betrachtet, und daß man infolgedessen auch nicht beachtet, daß Freiheit und Ursache-sein nur als Erlebnisse eine Existenz besitzen.

Fragen wir nun also nach der Natur der äußern Verursachung, also darnach, inwiefern der Ursachenbegriff mit dem Begriff des Körperlichen verbunden ist, so lautet die Antwort zunächst dahin, daß letzteres jedenfalls nur so weit der Fall ist, als die Natur der Ursache als eines Erlebnisses gewahrt bleibt. Wenn wir also z. B. Wendungen gebrauchen wie: „Der fallende Stein ist die Ursache der in der Erde entstehenden Vertiefung", oder: „Die Körper A und B ziehen sich an", so müssen wir, um den wirklichen Sinn zu bekommen, stets zusehen, inwiefern hier je ein Ursachen-Erlebnisse vorliegen. Das Kind hält z. B. den fallenden Stein für belebt, genau wie sich selbst, und auch wir Erwachsene halten ihn in bestimmter Weise wie uns selbst als wirkend, und eben daran liegt es, daß man ihn für die Ursache der entstandenen Vertiefung hält. Wenn wir ferner die Vorstellung haben, daß zwei Körper sich anziehen, so haben wir dabei unwillkürlich ein eigenes Erlebnis vom Ursache-sein, wie wir es etwa früher beim Spannen von Federn oder beim Heben oder beim Stoßen von Körpern gehabt haben, und es bedingt also auch hier das eigene Erlebnis die Vorstellung, daß die beiden Körper eine Anziehung verursachen. Wir bringen auch unschwer in Erfahrung, wie das Ursachenerlebnis mit unserem Begriff des Körperlichen in Beziehung tritt. Wir erwähnten bereits und werden es bald noch genauer ausführen, daß unser eigener Körper, sowohl wie die übrigen Körper und Gegenstände, als die in der äußeren Erfahrung gegebenen Bedingungen unseres Handelns anzusehen sind. Demgemäß halten wir unsern Körper, bezw. einen Teil desselben, insofern je für unser gegenständliches Ich, als er als die in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen unserer spontanen

Handlungen, unserer Erlebnisse, erscheint. In eben diesem Sinne schreiben wir nun unserm Körper, als unserm gegenständlichen Ich, auch das Ursache-sein zu, nämlich insofern er als die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen unserer Ursachenerlebnisse, wie sie ja den spontanen Handlungen immanent sind, erscheint. So betrachte ich z. B. meine bewegte Hand als die äußere Ursache meines Schreibens; aber dies hat nur den Sinn, daß sich meine Hand und ihre Bewegung als die in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen meiner, den spontanen psychischen Handlungen des Schreibens immanenten Ursachenerlebnisse darstellen. (In demselben Sinne haften, nebenbei bemerkt, am Körper, als dem gegenständlichen Ich, natürlich auch die Begriffe und Erlebnisse der Freiheit, der Unfreiheit und der Verantwortlichkeit.) Die fremden, belebten und unbelebten Körper haben in der genannten Hinsicht folgende Bedeutung. Erstens identifizieren wir sie, in später zu besprechender Weise, ganz oder teilweise mit unserm Körper, und insofern sehen wir in ihnen die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen von analogen Erlebnissen, wie wir sie haben. In diesem Sinne legen wir ja andern Menschen, Tieren und selbst leblosen Gegenständen äußerlich die Prädikate des Ursache-seins, der Freiheit, Unfreiheit und der Verantwortlichkeit bei. Zweitens erleben wir sie (wie den eigenen äußerlich erlebten Körper) direkt, etwa in ihrer Farbe und Gestalt, in äußern Wirkungen u. s. w., und sie bilden, insofern sie den Inbegriff dieser Eigenschaften ausmachen, die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen je eines, einer dieser Eigenschaften oder einer Gruppe derselben entsprechenden, Erlebnisses — wie dies nächstens weiter ausgeführt werden wird — und so besteht auch in dieser Beziehung bei allen Körpern ein mittelbares Verhältnis zum Ursache-sein.

Wie man bereits beachtet haben wird, ist das Erlebnis des Ursache-seins, wie mit dem spontanen Handeln, mit dem zu Recht- und zu Unrechtsetzen, so auch mit dem Erlebnis der Existenz der Dinge identisch. D. h. es kommt den Dingen die „Existenzheit“ in ihrem eigentlichen, von allen Nebenerlebnissen losgelösten Sinne nur insofern zu, als die Dinge Inhalte spontaner Handlungen sind, als sich also das Ich im spontanen Handeln als das Ursache-sein dieser Dinge erlebt. Denn darüber lassen unsere bisherigen Ausführungen keinen Zweifel, daß alles, wovon wir wissen, und insofern wir von ihm wissen, Inhalt einer spontanen Handlung ist, und darum eben

kann die einzig richtige und grundlegende Fragestellung in Hinsicht auf das Existenzproblem nur die sein, was in der Ueberzeugung von der Existenz der Dinge tatsächlich erlebt werde. Die Frage nach der Natur der Gegenständlichkeit der Dinge steht hiebei vorläufig noch dahin. Vor allen solchen Erörterungen hat man sich über den ursprünglichen Sinn der Ueberzeugung von der Existenz der Dinge klar zu werden, und dies kann man nur, indem man auf die einzelne spontane Handlung als dem eigentlichen psychischen Elemente zurückgreift und sich hier über sein eigenes Erleben Rechenschaft gibt. In der einzelnen spontanen Handlung existiert nun aber für uns immer nur, was wir erleben, d. h. zu Recht und zu Unrecht setzen, z. B. Farben, Töne, und so existiert dann auch für den ganzen psychischen Organismus, der sich ja lediglich in spontanen Handlungen präsentiert, immer nur das, was in diesen Handlungen erlebt wird. Die „vorhandene Welt" existiert daher nur deshalb und insofern, weil und insofern der psychische Organismus — dessen in der äußern Erfahrung gegebene Bedingungen ja keineswegs durch unsern Körper allein zum Ausdruck kommen — ein System spontaner Handlungen bildet. Es ist eine irrtümliche Auffassung, zu meinen, daß an sich, d. h. abgesehen von unserm psychischen Organismus, ein gewisses Quantum von Dingen existiere. Andererseits freilich wäre es verfehlt, zu meinen, daß darnach für uns immer nur das existiere, was wir „momentan" spontan erleben. Hier bedarf es einer Unterscheidung. Inbezug auf das momentan im Vordergrund stehende Erlebnis existiert zwar nur das darin zu Recht und zu Unrecht Gesetzte, inbezug auf unsern ganzen psychischen Organismus aber alles dasjenige, was in der Gesamtheit der spontanen Handlungen, die ihn konstitutieren, an Erlebtem vorhanden ist. In diesem Sinne existiert also für unsern psychischen Organismus allerdings die Gesamtheit dessen, was wir die sichtbare und unsichtbare Außenwelt nennen, sofern sie nur und weil sie dem psychischen Organismus irgendwie ein Erlebnis ist. In diesem Sinne kann man unsern psychischen Organismus auch wohl einen Mikrokosmos nennen, indem in ihm im besagten Sinne die ganze existierende Welt enthalten ist, und es scheint, allein schon aus der Existenz des Wortes zu schließen, daß auch die alten Lehren hierüber tiefe Wahrheiten enthalten, die man vom Standpunkte der „exakten" Forschung, die mehr auf das Einzelne als auf den Zusammenhang gerichtet ist, nur eben nicht zu würdigen in der Lage ist.

Nachdem wir so die Beziehung zwischen dem Ursache-sein und der Existenz der Dinge erkannt haben, verstehen wir noch besser, daß von einem Ursache-sein nur im Sinne eines, dem spontanen Handeln immanenten Erlebens gesprochen werden kann, und daß somit auch der Begriff der Verursachung in der Körperwelt jeweils in Ursachenerlebnissen besteht. Man muß sich natürlich bewußt sein, daß das Ursachenerlebnis, genau wie das spontane Handeln, nicht ein sich stets gleiches, sondern je ein bestimmtes, einzelnes Erlebnis ist, seiner Natur nach immer nur so weit reicht, als die bestimmte, einzelne, erlebte spontane Handlung reicht, und daß man also den Begriff der Ursache gar nicht anders hat als im Erleben des Ursache-seins in einer einzelnen, bestimmten spontanen Handlung. Soweit die spontanen Erlebnisse einzeln, ohne Zusammenhang auftreten, ist auch das Ursachenerlebnis ein entsprechend beschränktes, eng begrenztes. Es beschränkt sich zunächst auf das Erleben der einzelnen Farben, Töne, Gestalten u. s. w., indem hier diese Dinge schlechthin existierend angenommen werden, dadurch eben, daß man sie spontan erlebt, und das ist der Sinn der so oft genannten, „schlechthinigen Gegebenheit“ derselben. Die rote Farbe z. B., die ich mir gerade vorstelle, hat als solche keine andere Ursache, als daß ich sie rein für sich spontan erlebe, und ebenso verhält es sich mit allem andern. Tiere, Kinder, in den Tag hineinlebende Menschen haben verhältnismäßig einfache Ursachenerlebnisse, erleben im allgemeinen die Dinge einzeln für sich, und dem entspricht eine verhältnismäßig zusammenhanglose Welt. Je mehr die einzelnen spontanen Handlungen zu einer Einheit sich zusammenschließen, desto umfangreicher wird das Ursachenerlebnis, und desto größer der Zusammenhang der erlebten Welt. In diesem Prozeß der Vereinheitlichung liegt es begründet, daß von den Menschen immerfort nach der „Ursache“ gefragt und geforscht wird. Wenn wir nach der Verursachung von etwas fragen, so hat dies also nicht etwa die Bedeutung einer Verursachung in einem schlechthinigen, absoluten Sinne, sondern die Bedeutung, dasjenige Erlebnis aufzufinden, dessen wir bedürfen, um der Einzelerlebnisse in einem Gesamterlebnis inne zu werden. Die Menschen fragen z. B. nach der Ursache des Unterganges eines Schiffes. Den einen genügt die Auskunft, daß das Schiff sich im Nebel befunden habe, andere verlangen die bestimmten Bauverhältnisse des Schiffes und den mechanischen Vorgang beim Zusammenstoß, andere die besondere Disposition des Steuermanns zu erfahren usw.

Die erstern stellen sich den Vorgang vor in Analogie damit, wie sie sich selbst schon im Nebel verirrt und die Orientierung verloren hatten, die andern beurteilen den Vorgang in Hinsicht auf ihre technischen Erfahrungen, usw. Man sehe sich alle die verschiedenen Arten ermittelter Ursachen näher an, und man wird finden, daß sie alle nur die Bedeutung des Auftretens neuer Erlebnisse haben, und daß das Ursache-sein stets nur in den in diesen Erlebnissen enthaltenen spontanen Handlungen zum Ausdruck kommt. Gilt dies allgemein inbezug auf das, was man im gewöhnlichen Leben nahezu unterschiedslos bald als Grund, bald als Ursache bezeichnet, so gilt es speziell hinsichtlich dessen, was man wissenschaftlich als Erkenntnisgrund und als die im engern Sinne verstandene Naturkausalität bezeichnet. Denn so heterógen diese beiden zu sein scheinen, gehen doch beide auf Ursachenserlebnisse zurück, so daß der Unterschied in der Hauptsache nur in einem Unterschied im Erlebten besteht. Auch ist der Streit darüber, ob es eine Naturkausalität tatsächlich gebe, oder ob unsere Ueberzeugung von der Existenz einer solchen auf einer Anthropomorphisierung der Natur beruhe, gegenstandslos. Denn einerseits wird in dieser letztern Annahme der Begriff der Anthropomorphisierung zu oberflächlich gefaßt und es wird übersehen, daß ihm im Erleben des Menschen das Ursachenerlebnis sachlich vorausgeht, und anderseits sind die Ueberzeugung vom Vorhandensein einer Naturkausalität und die Meinungen über die Art derselben wieder nur an die individuellen Ursachenserlebnisse gebunden.

Als letzter der S. 38 genannten Begriffe bleibt uns zu erörtern der Begriff des Erlebnis- bezw. Erkenntnisinhalts der spontanen Handlung, nämlich desjenigen, was in der spontanen Handlung zu Recht und zu Unrecht gesetzt wird. Zwar wurde dieser Begriff im vorigen bereits mitbehandelt, indem wir ja betrachtet haben, daß die Rechts- und die Unrechtssetzung eine Rechts- und eine Unrechtssetzung von etwas Spezifischem sind, im Inhalte selbst aufgehen, zugleich die Existenz des in der spontanen Handlung Erlebten bedeuten. Wenn wir nochmals auf die Betrachtung des genannten Begriffs eingehen, so tun wir dies, um bewußter als bisher den Unterschied zum gewöhnlichen Begriff des „Gegenständlichen" hervorzuheben und aus ihm diesen letztern Begriff verstehen zu lernen. Man mag diese Ausführungen, da es sich doch in unserer Abhandlung bloß um die Fragen des Rechts und der Sittlichkeit handeln soll, für über-

flüssig halten. Allein es wurde bereits darauf hingewiesen, und es muß immer wieder betont werden, daß alle Erkenntnis und alle Einsicht unmittelbar mit dem Erleben und so auch unmittelbar mit Recht und Sittlichkeit zusammenhängen, so daß ein volles Verständnis dieser auch ein ebensolches von jenen bedeutet, und daß umgekehrt, wenn wir den Inhalt unseres Handelns nicht aus dem Erleben heraus begriffen haben, wir sicherlich auch nicht den Sinn von Recht und Sittlichkeit vollständig erfassen.

Wir sprachen davon, daß das „Gegenständliche" als Inbegriff der in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen der dem jeweiligen Ich-Erlebnis zugehörigen spontanen Handlung sich darstelle. Nun aber existiert das Gegenständliche, wie alle Außenwelt, selbst nur durch uns, besteht, da es uns doch etwas Bewußtes ist, ebenso in Erlebnissen, wie der Inhalt irgend anderer spontaner Handlungen. Beachten wir hiezu, daß, wie früher erwähnt, das Erforschen und Erleben von Ursachen eine Vereinheitlichung unserer spontanen Handlungen bedeuten, so leuchtet ein, daß die Gegensätzlichkeit zwischen dem Gegenständlichen und demjenigen spontanen Erlebnis, dessen in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen jenes bildet, nur darin besteht, daß die verschiedenen momentan vorhandenen spontanen Handlungen nicht in einer Einheit erlebt werden, und daß allgemein die Gesamtheit der spontanen Handlungen, die den psychischen Organismus konstituieren, keine volle Einheit bilden, wenigstens nicht als volle Einheit, nicht als einzige spontane Handlung zum bewußten Erlebnis kommen. Eine andere Gegensätzlichkeit wäre auch gar nicht auszudenken, indem doch alles, wovon wir wissen, im Erleben selbst einsichtig werden und sich klären muß. Ist nun einerseits die Einheitlichkeit keine vollständige, so ist sie andererseits doch eine teilweise. Denn eben darin offenbart sich ja der Zusammenhang der spontanen Handlungen im Bewußtsein, daß diese letztern als in Beziehung stehend erlebt werden können und erlebt werden. Dieser Zusammenhang wird, wie anderwärts, durch bestimmte vereinheitlichende spontane Handlungen vermittelt, die im einzelnen gewöhnlich allerdings nicht explizit zum Bewußtsein kommen. So sind z. B. die Erlebnisse der „Sonne" und der „Erwärmung des Steins" in demselben Bewußtsein gegeben auf Grund von Zusammenhängen, von vereinheitlichenden spontanen Handlungen, auch wenn wir uns ihrer im allgemeinen nicht näher bewußt sind. Dieses Vorhan-

densein in demselben Bewußtsein ist die Voraussetzung dafür, wir können auch sagen gleichbedeutend damit, daß die eine spontane Handlung als die in der Erfahrung gegebene Bedingung einer andern auftreten kann. So ist z. B. der Umstand, daß die Erlebnisse „Sonne“ und „Erwärmung des Steins“ zugleich im Bewußtsein sein können, die Voraussetzung dafür, daß die Sonne als die in der äußern Erfahrung gegebene Bedingung für die Erwärmung des Steins angesehen werden kann. Erst auf Grund solcher Zusammenhänge im Bewußtsein ergeben sich dann weitere, im individuellen Leben auftretende Erfahrungen, und dadurch Zusammenhänge und Ursachenserlebnisse, wie wir sie oben, bei Besprechung der äußern Verursachung kennen gelernt haben. Aus diesen Ueberlegungen heraus werden nun auch die folgenden, konkretern Ausführungen verstanden werden.

Wenn wir im täglichen Leben und ohne weitere wissenschaftliche Betrachtung eine Farbe sehen oder uns vorstellen, oder einen Begriff von ihr haben, so verhalten wir uns einerseits so, daß wir in spontaner Handlung dieselbe erleben, andererseits so, daß wir sie als Gegenstand der empirischen Erfahrung betrachten. Das spontane Erlebnis der Farbe ist reiner psychischer Vorgang, ist unsere eigenste, bestimmte Rechtssetzung, unser Ich-Erlebnis und unser Lusterlebnis, und es kommt der Farbe insofern keine Gegenständlichkeit zu. Diese Gegenständlichkeit besteht, sofern wir die Farbe spontan erleben, nicht im Spezifischen der Farbe als einem Objektiven, sondern ist bedingt durch begleitende, mit dem Farbenerlebnis nicht zu einer Einheit verbundene andere spontane Handlungen, erscheint als Inbegriff der mit dem Farbenerlebnis verbundenen äußern Umstände, als Inbegriff der in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen derselben. Solche Bedingungen sind das Gebundensein an eine Ausdehnung, das Erscheinen und Verschwinden bei chemischen Reaktionen, die Bewegung des die Farbe tragenden Gegenstandes. Man überzeugt sich leicht, daß je mehr beim spontanen Erleben einer Farbe die äußern, empirischen Bedingungen unbeachtet bleiben, umsomehr die Farbe ihre Gegenständlichkeit einbüßt. Sie erscheint dem naiven Menschen, der sie stets an bestimmte Körper gebunden sieht und die Körper selbst danach beurteilt, viel gegenständlicher als dem Physiker, der das Farbenspektrum auf beliebige Flächen projiziert, wie auch der Regenbogen dem naiven Menschen viel gegen-

ständlicher erscheint als dem physikalisch gebildeten. So erscheinen auch Laute, an denen wir die Tiere erkennen, viel gegenständlicher als die Töne der Musik, und diese scheinen es um so weniger, je weniger wir uns das Instrument vorstellen, von denen sie ausgehen. Im allgemeinen erscheint ein Ton weniger gegenständlich als eine Farbe, weil der Ton mit den Gegenständen nur zeitweise verbunden erscheint, die Farbe dagegen dauernd, und weil wir daher im erstern Falle weit mehr von den begleitenden Bedingungen absehen.

Die in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen unseres spontanen Handelns sind von zweifacher, doch nicht wesentlich verschiedener Art. Die eine Art wird gebildet durch die gewöhnlichen Gegenstände der Außenwelt, die andere Art durch unsern innerlich erlebten Körper. Wenn wir einen farbigen Gegenstand sehen, so gehen wir unter Umständen vollständig im Erlebnis der Farbe auf, unter Umständen ist unser Interesse auch auf die Bedingungen des Vorhandenseins der Farbe, also auf ihre Gegenständlichkeit gerichtet. Im ersten Fall haben wir mit dem spontanen Erleben der Farbe zugleich ein Ich-Erlebnis. Es gehört die Farbe, insofern sie spontan erlebt wird, zu unserm psychischen Ich, ist identisch mit unserm augenblicklichen Ich-Erlebnis. Der Gegenstand, an den die Farbe geknüpft erscheint und der ihre Gegenständlichkeit bedingt, wird nicht als unser Ich, nämlich nicht in Einheit mit unserm momentanen Ich erlebt, sondern erscheint insofern als Objekt der äußern Erfahrung. Nur insofern außer der Farbe noch anderes am Gegenstande spontan erlebt wird, wird es insofern ebenfalls zu unserm psychischen Ich, mit ebenfalls begleitenden Bedingungen, die seine Gegenständlichkeit ausmachen. Auf diese Weise zerfällt für uns die ganze Außenwelt in jedem Augenblick in einen Teil, der unser momentanes psychisches Ich bildet, und in einen Teil, der als Objekt der äußern Erfahrung erscheint und die Gegenständlichkeit jenes ersten Teiles bedingt. Bei der täglichen Beschäftigung, und je weniger wir um unsere körperlichen Zustände und um frühere Erlebnisse wissen, bildet bald dieser, bald jener Gegenstand, sofern wir ihn erleben, d. h. wenn und insofern wir im Erleben desselben aufgehen, unser psychisches Ich, bald in bunter Abwechslung, bald für eine längere Dauer. Zum Ich werden so, und zwar in äußerer, unmittelbarer Weise und ohne sog. Einfühlung (also, was wohl zu beachten ist, ohne irgend welche

Identifizierung, welch letztere wir an anderer Stelle, im 3. Kapitel besprechen werden), dem Künstler vor allem seine Kunstwerke, soweit und insofern er sie nämlich spontan erlebt; zum Ich werden der Mutter in demselben Sinne ihre Kinder, soweit und insofern sie im spontanen äußern Erleben derselben, in der Sorge um dieselben, aufgeht; zum Ich wird dem Naturfreunde die Natur, weil und insoweit er im spontanen Erleben der Natur aufgeht; zum Ich wird dem Mystiker Gott, insofern er und wie er Gott erlebt. Das Ich ist hiebei nicht etwas Gegenständliches, sondern es ist Erlebnis, und zwar bestimmtes, spezifisches Erlebnis. Gegenstände gibt es immer nur in dem Sinne, als sie die begleitenden Bedingungen des Erlebten in der Empirie darstellen. So erscheinen dem Künstler seine Werke, der Mutter ihre Kinder usw., insofern als gegenständliche Iche, als dem Künstler seine Werke, der Mutter ihre Kinder die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen ihrer spontanen Erlebnisse bedeuten, und wobei von der Uebertragung durch Identifizierung wieder völlig abgesehen ist. Sowohl das psychische Ich, als auch das gegenständliche Ich, die wir an andern Dingen erleben, sind natürlich keineswegs im übertragenen Sinne zu verstehen. So etwas kann nur derjenige meinen, der selbst die Erlebnisse sich nicht rein zur Gegebenheit bringt und darum glaubt, es handle sich bei unsern Auseinandersetzungen wohl um eine Einfühlung oder um eine Identifizierung.

Unser eigener Körper verhält sich in bestimmter Hinsicht genau wie ein anderer materieller Körper der Außenwelt. Er gehört nämlich zu einem, und zwar ebenfalls veränderlichen Teil zu unserem psychischen Ich, insofern wir nämlich im Erleben desselben, in Gemäßheit er sich uns wie andere Körper darbietet, aufgehen, so z. B. im Erleben seiner Farbe oder seiner Gestalt; zu einem andern Teil ist er für uns in Rücksicht auf dieses Erlebte, äußerer, empirischer Gegenstand. Sehen wir also vom innerkörperlichen Bewußtsein ab, so ist unser Körper genau was ein anderer Körper der Außenwelt, und er ist uns dann meistens sogar viel fremder als ein anderer, an dem wir gerade Interesse haben, etwa dessen Form oder Farbe wir erleben, und es gehört dieser andere Körper insofern weit mehr zu unserm (zum psychischen, wie zum gegenständlichen) Ich, als unser eigener. So werden z. B. beim Sehen eines fremden Körpers unsere Augen gar nicht beachtet und jedenfalls nur als entferntere in der Erfahrung gegebene

Bedingungen des Farbenerlebnisses angesehen. In dieser Weise kann die Hingabe an höhere Ziele, in Beispielen wie sie etwa die Geschichte der Religionen bietet, den Leib als etwas dem Ich völlig Fremdes oder gar Feindliches erscheinen lassen, indem die Menschen in ihm (z. B. in den Augen, den Ohren, der Zunge) Bedingungen kennen lernen, die ihre (und wie sie wegen der Zugehörigkeit des Ich-Erlebnisses zu den momentanen Tendenzen notwendig meinen, ihrem Wesen allein entsprechenden) Ziele entweder nicht berühren, oder sie gar von denselben ablenken und abhalten. Derartige Redeweisen sind daher keineswegs bloße Bilder, sondern geben den getreuen Sachverhalt wieder.

Zweitens sind wir mit unserm Körper auch durch unsere Körperempfindungen und Körpergefühle verknüpft. Diese bedeuten indessen wiederum nur, daß wir unsern Körper in bestimmter Hinsicht erleben, durchaus analog wie einen äußern Körper, den wir sehen oder tasten. Der Unterschied besteht, außer in den Erlebnissen selbst, nur darin, daß im jetzigen Falle die empirischen Bedingungen des Auftretens der Erlebnisse naturgemäß etwas anderer Art sind, insbesondere die Gegenständlichkeit der Erlebnisse zum Teil mehr vermissen, zum Teil mehr hervortreten lassen. Habe ich z. B. an einer bestimmten Stelle des Körpers einen Schmerz, oder eine Druckempfindung, so erlebe ich hierin mein Ich und zugleich auch entsprechende Lust oder Unlust, analog wie in anderen Fällen. Nur sind hier die begleitenden Erlebnisse, welche als die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen der in Rede stehenden Erlebnisse erscheinen, weit geringer, beschränken sich etwa auf die Erlebnisse der Oertlichkeit, und treten auch da weniger hervor. Andererseits bilden die in der phylogenetischen und ontogenetischen Entwicklung erworbenen Erfahrungen, daß der Zustand unseres Körpers mit der Existenz unserer Druck- und Schmerzempfindungen u. s. w. verknüpft ist, eine Hauptursache dafür, daß unser Körper für uns einen gegenständlichen Charakter erhält, nämlich eben als etwas erscheint, an dem unsere Ich-Erlebnisse in hohem Maße haften und von dem sie in empirisch beobachtbarer und erforschbarer Weise abhängig sind.

Unsern Betrachtungen über das Ich, gemäß denen der Inhalt der spontanen Handlung ganz in demselben aufgeht und das Gegenständliche dadurch alle seine Selbständigkeit verliert, wird man mit einem gewissen Mißtrauen gefolgt sein, insbesondere

unter dem Eindruck der Verschiedenheit zwischen den Empfindungen und den Gefühlen, welche Verschiedenheit wir scheinbar gar nicht beachtet haben. Man wird uns entgegenhalten, daß Gefühle und Empfindungen keineswegs in derselben Beziehung zum Ich stehen, daß nur die Gefühle das Ich unmittelbar berühren, daß hingegen die Empfindungen ein gegenständliches Moment enthalten, das auf etwas außer uns, außerhalb des Erlebens hinweise, und man wird dies in der kurzen Formel zum Ausdruck bringen, daß man z. B. beim Gefühl der Trauer sagen könne „ich bin traurig", nicht aber bei der Rotempfindung „ich bin rot". Dieses verschiedene Verhalten läßt sich indessen erklären, ohne daß man genötigt wäre, in besagter Beziehung einen prinzipiellen Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung zu statuieren und unsere früheren Ausführungen für unrichtig zu halten. Zunächst nämlich ist der Ausdruck „ich bin traurig" nur mit Vorbehalt, nämlich nur gemäß unserer Auffassung des Ich, zu gebrauchen. Die Unlust der Traurigkeit kommt dem Ich in den bestimmten Unrechtssetzungen, in den bestimmten spontanen Handlungen zu, nicht aber dem Individuum, sofern man es als den Inbegriff aller Entschlüsse, in denen frühere spontane Handlungen weiter existieren, und aller Erlebnisse, die nebenher noch vorhanden sind, faßt. Ich bin z. B. nach erlittenem Mißgeschick nicht insofern traurig, als ich auf der Straße dieses und jenes Haus sehe, und sofern ich diese Häuser sehe, kann ich also gar nicht sagen „ich bin traurig", denn das Ich erlebt sich ja insofern nur im Sehen des Hauses und erlebt in dieser Beziehung sogar Lust. Daß man im allgemeinen doch mehr oder weniger berechtigt ist, zu sagen „ich bin traurig"; „ich bin freudig", hat seinen besonderen Grund. Wenn sich nämlich aus irgend einem Anlasse Traurigkeit oder Freude einstellt, so ist damit mehr oder weniger unser ganzer psychischer Organismus in Mitleidenschaft gezogen, indem mehr oder weniger der ganze Organismus in Tätigkeit kommt, bezw. in seiner Tätigkeit sich gehemmt erlebt. Die Traurigkeit und die Freude sind ja geradezu der Ausdruck dafür, daß die spontanen Handlungen, zunächst unseres höheren Bewußtseins, wie sie in Entschlüssen in uns fortdauern, dann infolgedessen auch alle diejenigen Handlungen, die bei der Ausführung mitbeteiligt sind und bereits als Tendenzen miterlebt werden und die vor allem ja Bezug auf die Außenwelt haben, wie das Stehen und Gehen und Sichbewegen, herabgesetzt

sind, und so kommt es dann allerdings, daß unserem ganzen, umfangreichen, momentan erlebten Ich die Traurigkeit oder Freude inhäriert. Wie indessen schon erwähnt, und wie man sich bei genauerer Beobachtung leicht überzeugt, ist mit diesem Ich nicht ein absolutes Ich, und sind nicht alle Einzel-Iche gemeint.

Eine Art Zwischenstellung zwischen Gefühl und Empfindung nimmt der Schmerz ein. Inwieweit im Schmerz einerseits Gefühle, andererseits Empfindungen vorhanden sind, können wir hier außer Betracht lassen. Auch wenn der Schmerz lediglich als Unlust gefaßt und erlebt wird, pflegt man im gewöhnlichen Leben nicht zu sagen „ich bin schmerzhaft", sondern „ich habe Schmerz", welche Ausdrucksweise nichts anderes besagt, als daß nicht der ganze zur Zeit tätige Organismus in Mitleidenschaft gezogen ist, vor allem nicht das höhere, maßgebende Bewußtsein, nicht unsere höchsten Ziele und Entschlüsse. Wird der Schmerz lokalisiert, so wird neben dem Schmerz noch solches erlebt, was ihm eine Gegenständlichkeit verleiht, so daß man dann natürlich auch im übertragenen, gegenständlichen Sinne sagen kann „ich habe Schmerz".

So ist es nun auch mit der Rotempfindung. Ginge man vollständig in diesem Erlebnis auf, so könnte man gar wohl sagen „ich bin rot", genau in derselben Weise wie „ich bin freudig". Man kann auch im übertragenen, gegenständlichen Sinne, indem man die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen des Erlebnisses „rot" ins Auge faßt, sagen „ich bin rot", so z. B. beim Erleben einer roten Rose[1]), sofern man nur auf keine anderen Ich-Erlebnisse Bezug nimmt. Allermeist wird nun freilich der Ausdruck „ich bin rot" mit dieser Bezugnahme gebraucht, das „bin" wird auf ein zu weites Subjekt bezogen. Weil man nämlich neben dem Erlebnis des „rot" noch andere Erlebnisse hat, insbesondere die Erlebnisse, mit denen wir, üblich zu reden, mit der Außenwelt in Beziehung stehen, die Außenwelt auffassen, und die daher stets lebendig sind, darunter auch die Erlebnisse, welche die Gegenständlichkeit des „rot" bedingen, so sind neben dem Ich-Erlebnis, das im Erleben des „rot" besteht, noch andere Ich-Erlebnisse vorhanden. In Bezug auf diese kann dann natürlich nicht gesagt werden „ich bin rot". Ebensowenig kann man es im übertragenen Sinne, in

[1]) Man beachte, daß die in der gewöhnlichen Bedeutung gebrauchte Aussage „ich bin rot", nämlich inbezug auf die Hautfarbe oder auch inbezug auf die Kleidung, eine weitere Komplikation enthält und daher nicht direkt als Beispiel hieher gehört.

Bezug auf die gegenständlichen Iche, die zu diesen anderen Ich-Erlebnissen gehören. Die Ausdrucksweise: ich „empfinde“ rot, will darum gar nichts anderes besagen als: neben den gewöhnlichen Erlebnissen gibt es noch Erlebnisse „rot“, „grün“ u. s. w., die mit jenen andern Erlebnissen nicht zu einer vollen Einheit verbunden sind.

Wir haben hinsichtlich der Empfindung und des Schmerzes von einem gegenständlichen, im übertragenen Sinne verstandenen Ich gesprochen. Wir können dies natürlich auch in bezug auf die Gefühle, nur daß hier naturgemäß das gegenständliche Ich weniger abgegrenzt erscheint. Als Grundgefühle anerkennen wir nur Lust und Unlust, und zwar in der Rechts- und in der Unrechtssetzung sich äußernd, und auch gleichbedeutend mit dem Ich-Erlebnis. Alle besonderen Gefühle, wie sie in der Liebe, in der Sehnsucht, in der Erwartung, im Zorn, im Ekel, in Hunger und Durst, in den verschiedenen Schmerzempfindungen usw. enthalten sind, betrachten wir als Lust- und Unlustgefühle, allerdings nicht als spezifisch gleiche, sondern als spezifisch verschiedene, und nicht als durchweg einzeln, sondern als in der Regel in mehr oder weniger konstanten Komplexen auftretend. Wir erklären uns ihre Verschiedenartigkeit als bedingt durch die Vielzahl, die Verschiedenartigkeit und die verschiedene Verknüpfung der dabei beteiligten, bei den Körpergefühlen vielfach gar nicht explizit zum Bewußtsein kommenden spontanen Handlungen (Rechtssetzungen und Unrechtssetzungen), dann durch die verschiedene Heftigkeit, mit der die beteiligten spontanen Handlungen auftreten, und schließlich eben durch den Umstand, daß die Lust- und Unlusterlebnisse, genau wie die einzelnen spontanen Handlungen, ihrer Natur nach spezifische, voneinander verschiedene Erlebnisse sind. Mit allen Gefühlen ist sonach eine Tätigkeit des psychischen Organismus verbunden, bestehend teils in wirklich ausgeführten Handlungen, hauptsächlich aber in Tendenzen zu Handlungen und im Innewerden von Fähigkeiten und Anlagen und früherer Erlebnisse und Entschlüsse, da diese zusammen ja den Hauptbestandteil des psychischen Organismus ausmachen. Dieses Erleben von Fähigkeiten und Anlagen usw. bedingt es in der Hauptsache, daß im allgemeinen den Gefühlen eine geringere Gegenständlichkeit zukommt als etwa den Empfindungen, da eben weniger nebenhergehende Bedingungen erlebt werden, indessen z. B. bei der Rotempfindung der Gegenstand in

anderer Weise noch erlebt wird, in seiner Ausdehnung, seiner Lage, in seinen Beziehungen zu andern Gegenständen. Zufolge des Umstandes, daß den Gefühlen ein umfassendes spontanes Handeln (in Tendenzen, in wiedererwachenden frühern Erlebnissen und Entschlüssen) entspricht, erlebt man sich in ihnen auch eminent als Ich, und zwar als ein entsprechend umfangreiches Ich. Man beachte z. B., in welch hohem Maße auf einmal die gesamte Außenwelt und alle Dinge, auch der Inhalt von Wissenschaften, als „unsere" Welt, als „unsere" Dinge und als „unser" Wissen erscheinen, wenn wir gefühlvoll gestimmt sind. Wir erleben eben dabei die Welt in weit höherem Maße zum Teil in spontaner Handlung als psychisches Ich, zum Teil als die empirischen Bedingungen dieses spontanen Erlebens und damit als unser gegenständliches Ich. Es ist nur natürlich, daß man in gehobenen Augenblicken die ganze Welt umarmen möchte; ein gehobener Augenblick ist ja umgekehrt gar nichts anderes als der Ausdruck eines umfangreichen Erlebens der Welt, und damit natürlich als ureigenstes Ich.

Aus diesem Verhältnis von Ich und Außenwelt läßt sich nebenbei das kosmologische Problem, die Frage nach dem Ursprung der Welt, verstehen. Wir sehen nämlich, daß diese Frage mit der gegenständlichen Auffassung der Welt, mit dem Mangel an spontanem und einheitlichem Erleben der Welt zusammengeht, wie wir dies übrigens schon anläßlich der Frage nach dem Sinn des Kausalitätsproblems erörtert haben. Das kosmologische Problem ist kein eindeutiges in dem Sinne, daß wir stets nach dem Ursprung derselben Welt fragen würden, vielmehr ist der Inhalt der so verstandenen Welt ein sehr wechselnder. Sofern man im Erleben von Farben, Tönen, „Vernunftwahrheiten", „mathematischen Wahrheiten" spontan aufgeht, kann man sich gar nicht vorstellen, wie diese Dinge etwa erschaffen sein sollten, wie also etwa die mathematischen Sätze — nämlich diejenigen, die man gerade einsieht, spontan erlebt - auch nicht bestehen könnten. Ebenso halten praktisch tätige Menschen die Welt, die sie spontan erleben und an der sie Anteil nehmen, als etwas so Selbstverständliches, wie wenn es gar nicht anders sein könnte, und eine Frage nach dem woher ist ihnen fremd. Des genauern verhält es sich denn nach dem obigen folgendermaßen. Einen Teil der Welt — die ja nur als erlebte existiert — erleben wir in bewußtem spontanem Handeln, ein anderer Teil bildet die in der

äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen dieses spontanen Handelns. Alles nun, was wir spontan erleben, ist an und für sich, seiner ganzen Natur nach, reine Selbstverständlichkeit, derart, daß es gar keinen angebbaren Sinn hätte und es auch niemandem einfallen könnte, die Frage nach dem warum und woher zu stellen.[1]) Der andere Teil dagegen, die in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen jenes spontanen Handelns, das Gegenständliche, ist etwas seiner Natur nach Kontingentes, eben weil insofern nicht Erlebtes, kontingent nicht in einem objektiven, sondern im immanenten Sinne, d. h. inbezug auf ein vorliegendes Erleben. Man beurteile darnach etwa die Mathematik. Man pflegt da gerne von ewigen Wahrheiten zu sprechen, ohne sich recht klar darüber zu sein, was für eine Existenz diese Wahrheiten besitzen. Tatsächlich haben die mathematischen Sätze, wie die übrigen Dinge in der Welt, ein doppeltes Gesicht. Insofern wir sie spontan erleben, nämlich im spontanen Erleben konstruieren, sind sie für uns etwas Selbstverständliches, ohne irgend einen Sinn nach dem warum und woher. Sofern wir ihrer dagegen in der Erfahrung, in empirischen Feststellungen inne werden, erhalten sie den Charakter des Gegenständlichen, den Charakter von empirischen Wahrheiten. So ist z. B. der Satz, daß im komplexen Zahlengebiete eine Gleichung n-ten Grades n Wurzeln hat, für denjenigen, der den Beweis kennt und erlebt, eine reine Selbstverständlichkeit; er erlebt sich in dem früher genannten Sinne selbst als Ursache desselben, und er kann sich insofern gar nicht vorstellen, wie man das eine Wahrheit oder einen Satz nennen kann. Insofern dagegen der Satz nicht spontan erlebt, sondern etwa irgendwo angewendet wird, so daß er als die in der äußern Erfahrung gegebene Bedingung dieses andern spontanen Erlebnisses erscheint, ist er uns etwas Gegenständliches, empirisch Vorhandenes. Allgemein hat es nur aus dieser gegenständlichen Betrachtung heraus einen Sinn, von mathematischen Wahrheiten zu sprechen. Daß man es scheinbar allgemein tut, rührt daher,

[1]) Diese Selbstverständlichkeit ist darum nicht etwa so zu verstehen, als ob der Bewußtseinsinhalt etwas unmittelbar Gegebenes wäre, an dessen Existenz gar nicht gezweifelt werden könne; denn an dem Ausdruck „Gegebenes" haftet bereits wieder das Moment der Gegenständlichkeit, an die hier gar nicht gedacht werden darf. Auch jeder Bezug auf ein außerhalb des momentanen Erlebens stehendes Ich ist unstatthaft, und ebenso die Meinung, das unmittelbar Gegebene lasse sich in Gegensatz und Koordination zu einem „nicht unmittelbar Gegebenen" stellen.

daß, sobald ein mathematischer Satz spontan erlebt worden ist, sofort das Bedürfnis nach Anwendung desselben, in praktischer Beziehung oder für weitere Forschung sich einstellt, so daß der Satz auch sofort zu etwas Gegenständlichem wird. Weil und insofern er daneben mehr oder weniger spontan erlebt wird, erscheint er dann zugleich als „einsichtig", als „selbstverständlich". Aus der Betrachtung des genannten Verhältnisses zwischen Ich und Außenwelt verstehen wir auch, welchen Sinn es im Grunde hat, wenn manche Philosophen und Theologen Gott als reine Aktualität definieren. Wir sahen, daß je mehr wir uns selbst aktuell, d. h. spontan handelnd erleben, desto mehr die Welt als ein Selbstverständliches, unmittelbar Erlebtes, der äußern Gegenständlichkeit Entkleidetes uns erscheint, und daß die Frage nach dem woher und dem warum der Welt mehr und mehr schwindet. Ein Wesen mit reiner Aktualität hat nur unmittelbar Erlebtes und begreift sich selbst als das Ursachesein alles Existierenden, nämlich alles Erlebten (in dem früher bezeichneten Sinne); ein Gegenständliches, Unerklärtes, eine Frage nach dem woher der Welt besteht nicht mehr. In solcher Annahme einer reinen Aktualität, in solcher Definition Gottes verliert die Welt ihre kontingente Natur vollständig, und umgekehrt wird uns die Existenz der Welt in der Annahme eines Gottes, als reine Aktualität gefaßt, begreiflich. Es wäre ein arges Mißverständnis, wollte man uns hiebei fragen, ja wieso denn Gott selber existiere, wo er selbst seine Existenz her habe, indem bei dieser Frage Gott gegenständlich gedacht wird, indessen er doch nur als Aktualität, nur aus unserem eigenen spontanen Erleben und Ursache-sein heraus begriffen und erkannt werden kann. Nun freilich fassen diejenigen, welche die aktuelle Natur Gottes lehren, gewöhnlich Gott zugleich als erste Ursache, oder meinen wenigstens mit der Aktualität die Auswirkung einer Kraft oder Macht, eine schaffende und also in gewissem Sinne materielle Tätigkeit. Darin liegt aber nur eine Verquickung des reinen, in unserem Sinne verstandenen Aktualitätsbegriffs mit gewissen Erfahrungsbegriffen.

Aus den vorangegangenen Erörterungen über das Verhältnis von spontanem Handeln und Gegenständlichkeit und aus frühern Erörterungen über das Kausalitätsproblem beantwortet sich fernerhin die auf Seite 15 erwähnte und dort zurückgestellte Frage über das Verhältnis der normativen und der deskriptiven Betrachtungsweise.

Wir haben damals erörtert, daß die normative Betrachtungsweise im wesentlichen identisch ist mit dem spontanen Erleben vorgegebener rechtlicher und sittlicher Handlungen, indessen die deskriptive Betrachtungsweise darin besteht, die Abhängigkeit des spontanen Handelns von den äußern Umständen zu beobachten und zu erforschen. Wir verstehen jetzt — übrigens in Uebereinstimmung mit der damals betonten Bedingtheit der normativen und der deskriptiven Betrachtungsweise durch die dem rechtlichen und sittlichen Handeln von Natur innewohnende Einseitigkeit — daß normatives und deskriptives Verhalten einander bedingen, in der Weise nämlich, daß beim Vorhandensein mehrerer spontaner Handlungen im Bewußtsein die einen Handlungen als von den andern abhängig erlebt werden und diese letztern so als die in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen jener ersten erscheinen. In der deskriptiven Betrachtung erlebt man sich in der Aufgabe, derartige Abhängigkeitsbeziehungen zu ermitteln, also in der früher besprochenen Weise neue, vereinheitlichende spontane Handlungen zu finden. Im Grunde verschiebt sich so lediglich der Standpunkt des betreffenden Forschers bezüglich der auszuführenden spontanen Handlungen. Das rechtliche und sittliche Erleben eines solchen Forschers, soweit er seiner Forschung zugetan ist, spielt sich nicht mehr in den vorgegebenen, gewöhnlich als solche angesehenen (d. i. erlebten) rechtlichen und sittlichen Handlungen ab, sondern spezifisch in denjenigen Erlebnissen, in denen er die Vereinheitlichung erlebt, und es ist darum natürlich sein rechtliches und sittliches Handeln und Erleben ein entsprechend spezifisches, gerade in diesen Handlungen zum Ausdruck kommend. Zum Beispiel erlebt ein Mensch in spontaner Handlung die Respektierung des Eigentums, schlechthin, bedingungslos; dies ist inbezug auf die Respektierung des Eigentums das normative Verhalten. Ein anderer Mensch erlebt diese Respektierung zugleich abhängig von bestimmten sozialen Verhältnissen, so daß diese letztern in gewisser Weise eine Gegenständlichkeit jener spontanen Handlung bedingen, ihre in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen bilden. Dies ist ein bereits auf eine höhere Einheit zielendes Verhalten, da bereits auf die Beziehungen zu spontanen Handlungen des übrigen sozialen Lebens geachtet wird. Ein dritter endlich, der rein deskriptiv beobachtende Mensch, stellt jene Beziehungen genauer fest, erlebt selbst die vorgegebene spontane Handlung

der Respektierung des Eigentums nicht mehr als solche, sie ist ihm, so wie er sie auffaßt, nicht mehr rechtlich oder sittlich, vielmehr erlebt er sich jetzt spontan in den gefundenen Beziehungen, in denen er den Zusammenhang der Handlung der Respektierung des Eigentums mit andern spontanen Handlungen begreift, und er erlebt so das Wissen um diesen Zusammenhang und die Respektierung dieses Wissens als rechtlich und sittlich und fordert dieses Erleben auch von andern.

Nach dieser Abschweifung wenden wir uns zur weitern Behandlung des Begriffs des Gegenständlichen.

Entsprechend dem früher namhaft gemachten Umstand, daß im psychischen Organismus die spontanen Handlungen bis zu einem gewissen Grade zusammenhangen, wird, wie wir dies schon anläßlich der Besprechung des Erlebnisses der Unfreiheit erörtert haben, im Erleben des einen Inhalts der übrige Inhalt zu einem Teile abgelehnt, dadurch nämlich und insoweit, als sich die vorliegende spontane Handlung negativ, als Unrechtssetzung ihres Gegenteils geltend macht. Die abgelehnten Handlungen stehen zwar, wie wir wissen. in derjenigen Beziehung, in der sie selbst spontan erlebt werden, nicht in Widerspruch zu andern spontanen Handlungen, dagegen im allgemeinen wohl in gewissen mit ihnen verbundenen, nicht tendierten Folgen. Insofern wir nun so im Erleben einer spontanen Handlung andere Handlungen als das ihr immanente Gegenteil erleben, erleben wir uns als ein, dem Ich der vorliegenden positiv erlebten spontanen Handlung korrelatives, immanentes Nicht-Ich.[1]) Man kann daher allgemein sagen, daß, sofern mehrere spontane Handlungen zugleich bewußt sind, mit dem Ich-Erlebnis der einen Handlung Nicht-Ich-Erlebnisse hinsicht-

[1]) Wir sahen bei der Besprechung der spontanen Handlung, S. 33 u. ff., wie bisher immer, da es bis dahin belanglos war, davon ab, Ich und Nicht-Ich zu unterscheiden, verstanden also unter dem Ich-Erlebnis implizite auch das Nicht-Ich-Erlebnis. Als Gegensatz zu dem so definierten Ich-Erlebnis konnte man daher auch keineswegs von „Nicht-Ich"-Erlebnissen, sondern nur von „andern" Ich-Erlebnissen sprechen, wie sie eben andern spontanen Handlungen immanent sind. Die Zugehörigkeit des Ich-Erlebnisses zur Rechtssetzung, und des Nicht-Ich-Erlebnisses zur Unrechtsetzung läßt ohne weiteres auch die Zugehörigkeit des Ich-Erlebnisses zum Lust-Erlebnis, und des Nicht-Ich-Erlebnisses zum Unlust-Erlebnis erkennen. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß andere Menschen und sonstige Lebewesen, sowie leblose Gegenstände weder als „andere" Iche noch als „Nicht-Iche" anzusehen sind, sondern daß, da ja Ich und Nicht-Ich Erlebnisse sind, die Verhältnisse erheblich komplizierter liegen, wie dies besonders aus dem nächsten Kapitel noch besser ersehen werden wird.

lich der andern Handlungen verbunden sind. Wenn wir z. B. in spontaner Handlung ein „rot“ erleben, so haben wir in diesem Erleben ein Ich-Erlebnis und inbezug auf andere Farben, soweit sie im Bewußtsein sind und in jenem Erlebnis abgelehnt werden, Nicht-Ich-Erlebnisse. Das Nicht-Ich ist aber also nicht etwa ein absolutes Nicht-Ich, ist dem Ich nicht absolut entgegengesetzt — so etwas ist in Wirklichkeit gar nicht denkbar, außer in Analogien und Bildern — ist ihm nicht koordiniert, sondern ist ihm korrelativ, immanent. In dieser Art nun erscheint auch das Gegenständliche inbezug auf die spontane Handlung, deren in der äußern Erfahrung gegebene Bedingungen es bildet, zum Teil als ein Nicht-Ich. Dieses Gegenständliche ist aber einerseits also nicht ein absolutes Nicht-Ich, und wird andererseits, nämlich in anderer Beziehung, selbst ebenfalls in spontaner Handlung erlebt und enthält so sein positives Ich-Erlebnis. Machen wir uns das an Beispielen deutlich. Ein Haus, das wir in bestimmter Beziehung mehr erleben, als andere Häuser, etwa indem wir als Zimmerleute dasselbe haben bauen helfen, wird insofern zu „unserm“ Haus. Wir erleben in der genannten Beziehung, d. i. in der vorliegenden spontanen Handlung des Erbauens, das Haus als Ich, und zwar in geringerem oder stärkerem Maße, je nachdem wir mit weniger oder mehr spontanen Handlungen an dasselbe geknüpft sind. Was wir jeweils davon in einer Gegensätzlichkeit zu diesen spontanen Handlungen erleben, erscheint inbezug auf das, einer solchen spontanen Handlung immanente Ich als ein Nicht-Ich, und in diesem Sinne als „Außenwelt“, als das dem Ich „fremde“, „gegenständliche“ Haus. Andere Häuser bilden natürlich in stärkerm Maße ein Nicht-Ich, indem sie in stärkerem Maße negativ erlebt werden. Das von uns bewohnte Haus bildet selbst in hohem Grade ein Nicht-Ich inbezug auf unsern eigenen Körper, sofern wir momentan (und praktisch ja mehr oder weniger dauernd) nicht das Haus, sondern unsern eigenen Körper in Körpergefühlen usw. erleben. Und dieser unser eigener Körper bildet zu einem Teil ein Nicht-Ich inbezug auf andere intensive Erlebnisse, vor allem inbezug auf höhere Zwecke, inbezug auf religiöse Erlebnisse usw. In dieser Weise ist uns die Welt zum Teil ein Ich, zum Teil ein Nicht-Ich — im allgemeinen wohl mehr das letztere. Dies rührt daher, daß wir sie im allgemeinen nur zu einem geringen Teil spontan erleben, etwa bloß hinsichtlich unserer Orientierung in derselben und in unsern

beruflichen Objekten, daneben aber in zahlreichen, diesen Erlebnissen immanenten Unrechtssetzungen. Jedenfalls sehen wir aber, daß sie uns im täglichen Leben sehr verschieden erscheint, daß sie uns, je nach unserer Betätigung, bald fremder, bald heimischer ist, gelegentlich fast ausschließlich ein Nicht-Ich, gelegentlich ebenso ein Ich bedeutet. Wir erwähnten schon, wie man im Hochgefühl die Welt geradezu als einziges, großes, umfassendes Ich erlebt, und jeder weiß, mit welcher Fremdheit sie ihm bei seelischer Verlassenheit gegenübersteht. Wir erleben uns bisweilen als ein Nicht-Ich auch bezüglich unserer frühern Handlungen, sofern wir diese nämlich in den heutigen zu Unrecht setzen, und analog verhalten wir uns dem Handeln anderer Individuen gegenüber. Außerdem erleben wir uns, vornehmlich aber die fremden Individuen analog wie die übrige Außenwelt (nämlich — wie dies später noch deutlicher werden wird — in der äußern Erscheinung) mannigfach als ein Nicht-Ich.

An dieser Stelle findet zum Abschluß die hartumstrittene Frage ihre Beantwortung, ob die Welt im Bewußtsein existiere oder ob außerhalb desselben. Die letztere Ansicht halten die Theoretiker fast allgemein für diejenige des gewöhnlichen, naiven, im praktischen Leben tätigen Menschen. Ihr gegenüber hat bekanntlich besonders Berkeley die Ansicht vertreten und zu erweisen gesucht, daß die Dinge nur im Bewußtsein existieren, und diese Theorie selbst wieder glaubte man seither als unhaltbar erwiesen zu haben. Es ist kein Zweifel, daß bei dieser Kontroverse hier wie dort von einem eigentlichen Irrtum nicht gesprochen werden kann, sondern daß die Verschiedenheit der Ansichten nur daran liegt, daß verschiedene und deshalb einseitige und von andern mißverstandene Erlebnisse zum Ausdruck gebracht werden. Es wäre darum auch widersinnig, die beiden Ansichten auf Richtigkeit und Falschheit untersuchen zu wollen, sondern die einzig richtige Fragestellung lautet, wie schon an früherer Stelle bemerkt, dahin, was in der Ueberzeugung, daß die Dinge existieren, tatsächlich erlebt wird. Die Erklärung, daß die Dinge, um bewußt zu sein, zwar im Bewußtsein sein müssen, daß sie aber darum auch real, außerhalb des Bewußtseins existieren können, und ferner die Erklärung, daß das Denken auf etwas außer ihm selbst, auf Objekte hinweise, sind unzureichend. Denn damit ist ja gar nicht erklärt, im ersten Falle, was denn diese Existenz außer uns, an

die man ja gar nicht herankommt, besagen will, im zweiten Falle, wie aus dem Objekte, das doch nur im Bewußtsein selbst Objekt sein kann, ein reales Objekt wird, und auch schon die Wendung, „das Denken weise auf etwas außerhalb ihm selbst liegendes hin", als solche nichts weniger als ein einfaches Erlebnis ist und dasjenige, was eigentlich erklärt werden sollte, schon voraussetzt. Man pflegt zwar in der Erkenntnistheorie und in der Psychologie zu betonen, daß unser Denken seiner Natur nach ein gegenständliches Denken sei, nicht bloß in dem Sinne, daß es auf etwas Wirkliches hinweise, etwas Wirkliches meine, sondern auch in dem zweiten Sinne, daß das Denken vom gedachten Inhalt, das Vorstellen vom vorgestellten Inhalt zu unterscheiden sei. Wenn jemand eine Farbe sich vorstelle, so wisse er zwar um die Farbe nur dadurch, daß er sie erlebe, aber sie sei für ihn etwas Gegenständliches, als „Farbe" außerhalb des Erlebens selbst liegend. Ebenso, wenn man sich den Begriff des Hauses bilde, so sei zwar die Begriffsbildung, das Begriffserlebnis ein psychischer Vorgang, aber der Begriff habe einen Inhalt, der uns in unserm Erleben als etwas Gegenständliches gegenübertrete. Diese Auffassung hat den Schein der Einfachheit und Unmittelbarkeit für sich und führt so zum Glauben, daß auf ihrer Basis und unabhängig von allen psychologischen Erörterungen ein Erkenntnisgebäude sich errichten, nämlich eine von allem Psychologismus freie, bloß mit Bedeutungen arbeitende Wissenschaft sich betreiben lasse. Wir werden auf der einen Seite die Nützlichkeit solcher Bestrebungen gerne anerkennen, in der Einsicht nämlich, daß die Wissenschaft von bestimmten Zwecken und Zielen geleitet ist und es darum nur nützlich sein kann, die einzelnen Wissensgebiete mit entsprechend zweckmäßigen Begriffen zu bearbeiten. Wir müssen aber auf der andern Seite, in philosophischer Hinsicht, im Hinblick darauf, daß sie die Frage über den Zusammenhang von Wissen und Sein im Grunde ungelöst läßt, die Zulänglichkeit jener Auffassung bestreiten. Sie bedeutet eine gewisse Einstellung, in analoger Weise, wie wir sie eingangs an der historischen Rechtsschule aufgezeigt und gerügt haben. Die Bedeutungsinhalte, die man so schlechtweg als etwas Unmittelbares anzusehen zu dürfen glaubt, erweisen sich in Wirklichkeit, wie schon angedeutet, als zusammengesetzte Gebilde, und sie müssen also selber auf einzelne Erlebnisse zurückgeführt und aus diesen verstanden werden.

Wir geben ohne weiteres zu, daß die Menschen so oder anders von der objektiven Existenz der Dinge „unmittelbar“ überzeugt sind, aber wir sind nun auch unterrichtet darüber, daß erstens der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nicht ein Gegensatz des Seins bedeutet, sondern auf einer dem Erleben immanenten Gegensätzlichkeit beruht, da wir ja um nichts wissen, was nicht in einer spontanen Handlung erlebt würde, und daß zweitens die immanente Gegensätzlichkeit nicht auf Erkennen und Erkenntnisinhalt, Erleben und Erlebnisinhalt sich bezieht, sondern in einer dem Erleben immanenten Korrelation von Ich und Nicht-Ich besteht. Die Auffassung, daß die Welt nur im Bewußtsein existiere, erklärt sich also keineswegs etwa dadurch als irrig und unzulänglich, weil in derselben die angeblich „gegenständliche Natur des Denkens“ übersehen wäre, sondern sie repräsentiert ein betimmtes Erleben, welches wir als solches verstehen müssen, und ebenso repräsentieren andere und ihr scheinbar entgegengesetzte Auffassungen ein bestimmtes Erleben. Wir können daher auch sagen, daß den verschiedenen Meinungen und Auffassungen verschiedene Arten von Gegenstandserlebnissen zu Grunde liegen, und diese müssen wir, soll eine Verständigung möglich sein, auseinanderhalten. Ein erstes und grundlegendes Gegenstandserlebnis haben wir bereits kennen gelernt, nämlich im Existenzerlebnis, wie es im spontanen Handeln, im Erlebnis des „Ursacheseins“ besteht. Inbezug auf dieses Erlebnis gibt es keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erleben und Erlebtem, zwischen Erkennen und Erkanntem, da ja das Ich in der spontanen Handlung, im zu Recht- und zu Unrecht-setzen, im Inhalt der spontanen Handlung erlebt wird, und deshalb gibt es da auch kein Existieren „im“ Bewußtsein (im Sinne von „im Bewußtsein Objekt sein“) oder „außerhalb“ des Bewußtseins, sondern ein dem Bewußtsein immanentes Existieren. Solches meinen in Wirklichkeit diejenigen, die behaupten, die Welt existiere nur im Bewußtsein, indem sie mit dieser Aussage ihr tatsächliches Erleben beim spontanen Handeln zum Ausdruck bringen wollen. Sie konstatieren mit ihrer Ueberzeugung einen Erlebniszustand, der auch allen andern Menschen und Wesen, sofern sie sich spontan handelnd erleben, eigen ist. Und weil das spontane Handeln auch in allen andern, gleich zu erwähnenden Arten von Gegenständlichkeit implizite enthalten ist, so existiert auch die Welt, wie schon früher erörtert,

im Prinzip nur bewußtseinsimmanent in dem vorhin bezeichneten Sinne.[1]) Eine zweite Art von Gegenständlichkeit ist jener korrelativ, immanent, nämlich darin zum Ausdruck kommend, daß man eine spontane Handlung nach ihrer negativen Seite erlebt, d. h. daß man das ihr immanente Gegenteil zu Unrecht setzt und sich darin als ein Nicht-Ich erlebt. Wir erleben demnach die Außenwelt und alle Dinge insofern in dieser Art von Gegenständlichkeit, als wir sie in spontanen Handlungen zu Unrecht setzen. So sind es insbesondere unsere, in Entschlüssen fortdauernden höhern Ziele, denen sich alles übrige mehr oder weniger als ein Nicht-Ich beiordnet. Je weniger die Außenwelt das Interesse des Menschen fesselt, und je mehr sie seinen Zielen abseits liegt und entgegenwirkt, desto fremder ist sie ihm, desto mehr ist sie ihm ein Nicht-Ich und in dieser Art ein Gegenständliches. Offenbar wechselt im täglichen Erleben diese Art der Gegenständlichkeit mit der vorhin betrachteten beständig, zu Gunsten bald der einen, bald der andern, indem wir uns bald mehr positiv spontan handelnd verhalten, bald mehr negativ, die Welt bald mehr als ein Ich, bald mehr als ein Nicht-Ich erleben. Eine dritte Art von Gegenständlichkeit besteht im Bewußtwerden des in jenen beiden Arten erlebten Gegenständlichen als etwas Konstantes, als etwas, das man bewußt als ein schon vorhanden gewesenes, bezw. als ein stets (im Bewußtsein) vorhandenes erlebt. Das Erleben dieser Art von Gegenständlichkeit hat analogen Charakter, wie die früher erwähnte Setzung spontaner Handlungen als Ganzes aus den bestehenden Tendenzen. Von dieser Art ist meistenteils die Gegenständlichkeit, die wir bereits früher namhaft gemacht haben als Inbegriff der in der Erfahrung gegebenen Bedingungen spontaner Handlungen, nämlich der mit momentan erlebten spontanen Handlungen zusammenhängenden andern spontanen Handlungen. Denn offenbar haben diese Bedingungen insofern den Charakter der Gegenständlichkeit, als sie als beharrende Erlebnisse von den wechselnden spontanen Handlungen sich abheben. So hebt sich unser Körper, den wir zufolge der fortwährenden Beziehung zur Außenwelt auch fortwährend erleben, ab von den spontanen Handlungen, die wir von ihm als ihrer Bedingung abhängig erleben, wie Schmerzempfindungen, Hunger, Durst usw. In analoger Weise

[1]) Damit ist natürlich keineswegs gemeint, die Welt da draußen existiere nur „in einem Gehirn“ u. dgl., sie sei nicht real wie sie der gemeine Mensch auffasse, sondern es ist gesagt, daß die Welt, ganz so wie sie von uns erlebt wird, ihrer Natur nach bewußtseinsimmanent existiere.

verhält es sich mit andern Körpern und auch sonstigen Erlebniskomplexen. Wie man sieht, gehen alle diese Arten von Gegenständlichkeit nicht über das Erlebte hinaus, sind stets nur dem Erleben spontaner Handlungen immanent. Natürlich ist es Sache des Einzelnen, sich in einem bestimmten Falle Rechenschaft darüber zu geben, inwieweit das eine oder das andere Gegenstandserlebnis vorliegt.

Wir kehren nach dieser Besprechung der zur Definition der spontanen Handlung gebrauchten Begriffe zum reinen Rechtserlebnis zurück und sehen zu, was nach alledem über seine Geltung zu sagen ist. Das reine, primäre Rechtserlebnis, sich äußernd in der Rechtssetzung oder Unrechtssetzung einer einfachen spontanen Handlung, empfängt seine Geltung nirgends von außen, sondern trägt sie nur in sich selbst, und ist insofern unbedingt und absolut. Es hat keinen Sinn zu fragen, ob ein Rechtserlebnis in sich berechtigt sei oder nicht. Wenn jemand eine Farbe, oder einen Spaziergang usw. spontan erlebt, so hat er dabei ein unbedingtes Rechtsbewußtsein, das als Tatsache hingenommen werden muß und an und für sich nicht beanstandet werden kann. Ebenso wenn er z. B. in spontaner Handlung einen Menschen tötet, sofern und solange er nicht Gegenteiliges zu Recht setzt. Es handelt sich so im Grunde stets nur darum, ob ein Rechtserlebnis vorhanden oder nicht vorhanden ist. Diese Geltung ist ganz unabhängig davon, daß das Auftreten des Rechtserlebnisses, „kausal" bedingt ist, etwa dadurch, daß das Individuum von bestimmten Eltern abstammt, eine bestimmte Erziehung erhalten hat usw., da alle diese Dinge entweder außerhalb jenes Erlebens liegen, oder ihm untergeordnet sind.

Auch wenn, wie man das vielfach formuliert, das Handeln durch Motive angeregt und beeinflußt wird, so berührt das die Geltungsfrage nicht im geringsten. Denn die Motive sind selbst ebenfalls spontane Handlungen, sind zur Zeit sogar die dominierenden und besitzen durchaus ihr eigenes Rechtserlebnis, sowie auch die ausgeführte Handlung, für sich erlebt, ihr Rechterlebnis enthält. Wenn wir z. B. einem Armen aus Mitleid eine Gabe verabfolgen, so ist dieses Motiv des Mitleids selbst eine spontane Handlung mit eigenem Rechtserlebnis, und daneben besitzt auch die spontane Handlung der Befriedigung des Armen ihr Rechtserlebnis. Durch die Motivation wird also das Rechtserlebnis als solches, da es den spontanen Handlungen immanent ist, in

keiner Weise alteriert. Die Unbedingtheit der Geltung kommt uns so recht zum Bewußtsein, zum innern Verständnis, wenn wir die Universalität des Rechtserlebnisses beachten, d. h. wenn wir beachten, daß wir in allem, was wir als existierend erleben, ein Rechtserlebnis haben. Wir verstehen, daß das Rechtserlebnis nicht etwas vom übrigen Erleben Isoliertes, erst aus dem sozialen Leben Hervorgehendes ist und von hier seine Geltung erhielte, sondern daß es mit jedem Erleben notwendig verbunden ist und dem sozialen Leben selbst zu Grunde liegt.

Kürzer als mit dem Rechtserlebnis können wir uns nunmehr mit dem Erlebnis der Sittlichkeit abfinden. Mit Sittlichkeit ist hier natürlich nicht eine bestimmte Sittlichkeit gemeint, wie man sie in bestimmten Arten von Handlungen, in bestimmten Tugenden existierend denkt. Der Begriff der Sittlichkeit muß hier weiter, muß überhaupt als Erlebnis gefaßt werden, dasjenige bezeichnend, was allen speziellen sittlichen Handlungen eigentümlich und wesentlich, nämlich eben was in ihnen psychisch ist. Es ist zu erwarten, daß das Erlebnis der Sittlichkeit mit dem Erlebnis des Rechts in enger Beziehung steht. Wir haben ja die Hauptmomente des spontanen Handelns bereits namhaft gemacht, ohne darin direkt das Erlebnis der Sittlichkeit anzutreffen, und so wird es naturgemäß mit dem Erlebnis des Rechts in irgend einer Weise gegeben sein. Schon eine oberflächliche Beobachtung lehrt uns, daß Recht und Sittlichkeit sich dadurch unterscheiden, daß das Erlebnis des Rechts je nur auf eine einzige Handlung, das Erlebnis der Sittlichkeit aber auf eine Mehrzahl von Handlungen Bezug hat. Des genauern läßt sich das Erlebnis der Sittlichkeit definieren als das Erlebnis der spontanen Bevorzugung des Inhalts einer Handlung vor den Inhalten anderer Handlungen, oder kurz, einer Handlung vor andern Handlungen, wobei der bevorzugte Inhalt, bezw. die bevorzugte Handlung in immanenter Weise als das vor den übrigen Inhalten oder Handlungen Seinsollende erscheint. Wie das Rechtserlebnis, so ist aber auch das Sittlichkeitserlebnis jeweils ein spezifisches, d. h. es erhält seinen Sinn nur in den bestimmten, einzelnen Erlebnissen. Das „Seinsollen", das sich im Sittlichen äußert, beruht auf der genannten spontanen Bevorzugung, und diese enthält eine Rechtssetzung und hat ihren Ausgangspunkt und Rückhalt in gewissen andern, vorausgehenden Rechtssetzungen. Wenn jemand es als sittlich erachtet, den Gesetzen des Staates

zu gehorchen, so besteht für ihn diese sittliche Forderung doch eben nur deshalb, weil er die Befolgung der Staatsgesetze vor andersartigem Handeln spontan bevorzugt, und diese spontane Bevorzugung selbst hat ihren Grund etwa in der schlechthin erlebten Forderung der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Ordnung. Der Unterschied zum reinen Rechtserlebnis besteht ersichtlich darin, daß hier die spontane Handlung nur an und für sich, ohne bewußten Bezug auf, wenn nicht zeitlich, so doch sachlich vorausgehende Rechtssetzungen und entgegenstehende Handlungen erlebt wird, indessen im Erlebnis der Sittlichkeit jene vorausgehenden Rechtssetzungen bewußt vorhanden sind und die spontane Handlung in bewußten Gegensatz tritt zu einer oder mehreren oder selbst allen bisher erlebten Handlungen. Im Erlebnis der Sittlichkeit trifft das Individuum, immanent verstanden, eine bewußte Auswahl von Handlungen, indessen im reinen Rechtserlebnis nur die eine spontane Handlung vorhanden ist, und diese sich andern Handlungen gegenüber nicht negativ geltend macht. Darum erscheint zwar auch im reinen Rechtserlebnis das Erlebte als das Seinsollende, aber ohne von einem bewußten Erlebnis des Nichtseinsollens einer andern Handlung begleitet zu sein, während im Erlebnis der Sittlichkeit mit dem Seinsollen der einen Handlung das Nichtsollen anderer Handlungen verknüpft ist. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem reinen Rechtserlebnis und dem Sittlichkeitserlebnis besteht aber deswegen nicht. Vielmehr ist es ja so, daß auch die bevorzugte Handlung in reiner, direkter Rechtssetzung erlebt wird und daß dabei nur das korrelative Erlebnis der Unrechtssetzung der damit verbundenen gegenteiligen Handlungen zugleich vorhanden ist. Man kann das reine Rechtserlebnis als einen Spezialfall des Erlebnisses der Sittlichkeit betrachten, nämlich als den Fall, wo die vorangehenden Rechtssetzungen nicht mehr bewußt sind, und wo die der jetzigen spontanen Handlung entgegenstehenden spontanen Handlungen als Erlebnis zu existieren aufgehört, oder auch, wo noch keine solchen Handlungen, im individuellen Leben wenigstens und explizit bewußt, mit ihr kollidiert haben. Jemand erlebe z. B. spontan, d. h. in vollem Selbstgefühl und ohne Bezug auf eine gegenteilige Handlung, einen Spaziergang. Ein anderes Mal erlebe er denselben Spaziergang, erlebe ihn aber auf Grund gewisser Rechtssetzungen, etwa auf Grund des Tendierens der Gesundheit, in bewußtem Gegensatz zum Zuhausebleiben und zu den im Gefolge dieses

Zuhausebleibens auftretenden Handlungen. Im ersten Falle hat er ein reines Rechtserlebnis, im zweiten Falle ein Sittlichkeitserlebnis. Die reine Rechtssetzung des Spazierganges kann hiebei so zustande kommend gedacht werden, daß sie im Widerstreit mit entgegenstehenden Handlungen sich herangebildet hat, und es ist dann auch die in ihr enthaltene Unrechtssetzung ihres Gegenteils als eine Unrechtssetzung bestimmter, wenn auch nicht deutlich bewußter, konkreter Handlungen zu denken. In dem Maße, als die Beweggründe des Spazierengehens und die ihr entgegenstehenden Handlungen ins Bewußtsein treten, in dem Maße wird das reine Rechtserlebnis zu einem Sittlichkeitserlebnis. Inbezug auf Geltung, Verantwortlichkeit und Freiheit usw. gilt auf sittlichem Gebiete offenbar das Analoge wie auf rechtlichem und können Erörterungen hierüber hier übergangen werden.

Indem wir so das Rechtserlebnis als Spezialfall des Sittlichkeitserlebnisses betrachten dürfen, und umgekehrt das Erlebnis der Sittlichkeit als fundiert im Erlebnis des Rechts, können wir den allgemeinen Satz aufstellen, daß die Erlebnisse des Rechts und der Sittlichkeit in jeder spontanen Handlung und daher in allem praktischen Handeln enthalten sind. Wir wollen im nächsten Kapitel dies näher erläutern, indem wir zeigen, wie sich das Rechtliche und das Sittliche in den verschiedenen Handlungen des menschlichen und speziell des sozialen Lebens äußern.

III.

Die verschiedenen Gebiete des rechtlichen und des sittlichen Handelns.

Die Erlebnisse des Rechtlichen und des Sittlichen sind, nach dem vorigen, je von derselben psychischen Qualität, bestehend nämlich in spontanen Rechtssetzungen, bezw. spontanen Bevorzugungen. Dennoch sind das Rechtliche und das Sittliche je nur in einer bestimmten konkreten Handlung vorhanden, so nämlich, daß im Erleben desselben ein ganz bestimmter Inhalt zu Recht gesetzt, bezw. andern bestimmten Inhalten spontan vorgezogen wird, so daß jedes Rechtserlebnis und jedes Sittlichkeitserlebnis insofern ein spezifisches Erlebnis ist. Wir können ja jenen ersten Satz nur deshalb und insofern aussprechen, weil und insofern sich in unserm Bewußtsein eine Vielzahl rechtlicher oder sittlicher Handlungen zusammenfinden und wenigstens soweit zu einer psychischen Einheit sich verbinden, daß wir in allen zugleich die spontane Rechtssetzung oder die spontane Bevorzugung erleben. Das heißt, das Erlebnis des Rechtlichen und das Erlebnis des Sittlichen sind nicht allgemeine Erlebnisse, sondern bestimmte, einzelne, je im Erlebnis eines bestimmten Inhalts bestehend. Die verschiedenen rechtlichen und sittlichen Erlebnisse schließen sich demgemäß nicht etwa nach verschiedenen Stufen vermeintlich reinen Rechts oder reiner Sittlichkeit, sondern nach der Verwandtschaft ihrer „Inhalte", indem diese einheitlich erlebt werden, zu mehr oder weniger abgegrenzten Gebieten zusammen und bilden im Erleben selbst, indem gewisse Inhalte spontan zu Recht gesetzt, bezw. andern Inhalten gegenüber momentan oder zeitweilig oder dauernd in den Vordergrund treten, eine entsprechende und mehr oder weniger stabile Stufenfolge des Rechtlichen und des Sittlichen. Es soll in diesem Kapitel versucht werden, die hauptsächlichsten Gebiete des rechtlichen und des sittlichen Handelns aufzuzeigen und voneinander abzugrenzen. Es ist uns dabei weniger darum zu tun, eine lückenlose Systematik der rechtlichen und sittlichen Handlungen zu liefern, als vielmehr, auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Handelns dessen rechtliche und sittliche Natur festzustellen.

Ein erstes Gebiet, auf dem sich rechtliches und sittliches Erleben äußern, ist das ästhetische. Unter Aesthetik versteht man bekanntlich die Lehre vom Schönen, ohne daß man freilich über das Wesen des letztern einig wäre. Die einen sehen darin ein objektives, transzendentes Sein, andere ein subjektives Erleben, wieder andere eine Verbindung von Objektivem und Subjektivem derart, daß nach ihrer Meinung die Schönheit zwar nur erlebt werden kann, daß sie aber ihr objektives Korrelat hat, wenigstens in dem Sinne, daß die Objekte nach festen Gesetzen das ästhetische Erleben bedingen. Solchermaßen definiert z. B. Th. Lipps in einem seiner Werke die Aufgabe der Aesthetik dahin, die Bedingungen aufzuzeigen, unter denen beim normalen Menschen die bestimmten Schönheitsgefühle in Erscheinung treten. Trotz ihrer sonstigen Verschiedenheit ist all den genannten Theorien die Ansicht gemeinsam, daß die Schönheit, sei es als schöner Gegenstand, sei es als Schönheitserlebnis, etwas Spezifisches sei, als Gegenstand oder Erlebnis von andern Gegenständen oder Erlebnissen streng Unterschiedenes. Unsere eigenen frühern Resultate stehen offenbar in einem prinzipiellen Gegensatz dazu, indem wir die Annahme einer Mehrzahl qualitativ absolut verschiedener allgemeiner Erlebnisse für unzulässig halten. Die Auffassung des Aesthetischen als eines spezifischen allgemeinen Erlebnisses ist keineswegs dadurch bedingt, daß man andere Erlebnisse als davon verschieden erkennen könnte, nämlich einsehen könnte, wieso sie verschieden sind, sondern dadurch, daß die verschiedenen speziellen Erlebnisse, die verschiedenen bestimmten einzelnen spontanen Handlungen nicht in einer Einheit erlebt werden. Denn dadurch, daß letzteres nicht der Fall ist, weiß man beim Erleben der einen nicht um die andern, und so kann man ästhetische Erlebnisse haben, ohne zugleich einzusehen, daß andere Erlebnisse ebenfalls als ästhetische erlebt werden, sei es von andern Menschen, sei es von uns zu anderer Zeit, und so meint man dann, daß es Erlebnisse gebe, die mit den ästhetischen nichts zu tun haben und neben ihnen bestehen. Wer beispielsweise mit all seinem Sinnen einem Sport ergeben ist und hierin ästhetische Erlebnisse hat, weiß meistenteils gar nicht und versteht es nicht, daß auch bei der Arbeit des Handwerkers und des Landmanns ästhetische Erlebnisse in großer Menge sich finden, und er wird seine Erlebnisse auch als etwas von den Erlebnissen im Kunstgenuß

prinzipiell Verschiedenes und als ein Besseres halten. Die Anschauungen eines Menschen darüber, was ästhetisch sei, sind so vor allem bedingt durch die Art seiner Tätigkeit (incl. seiner Tendenzen und Anlagen). Hiebei trägt besonders die freie Betätigung, im Gegensatz zur irgendwie erzwungenen, mit Unlust verbundenen, den Charakter des Aesthetischen an sich. Die freie Betätigung erscheint offenbar in dem Sinne als eine freie, als sie auf sich selbst gestellt ist, rein spontan sich vollzieht, nicht als Mittel zum Zwecke erscheint, und so eben für sich ein abgeschlossenes Erlebnis bildet. Eine solche freie und zugleich angemessene und dauernde Betätigung findet sich beim Kinde vor allem im Spiel, beim erwachsenen Menschen aber vornehmlich nur in den Künsten, indem sie allein außerhalb des Rahmens des großen Interessenzusammenhanges der täglichen materiellen und geistigen Bedürfnisse stehen, und so wird es verständlich, daß der kunstverständige Erwachsene das Aesthetische im großen und ganzen an die Künste und an die durch sie geschaffenen Werke gebunden erachtet. Wer in dieser Weise vornehmlich dem Schönen in der Kunst zugetan ist und anderweitige ästhetische Erlebnisse kaum besitzt, der wird sich natürlich auch die Antwort auf die Frage nach der Natur und dem Wesen des Schönen vornehmlich aus der Betrachtung der Künste und Kunstwerke herholen. Er wird den Zusammenhang festzustellen suchen, der zwischen der Beschaffenheit des Kunstwerks und seinen ästhetischen Erlebnissen besteht, und weiterhin den Zusammenhang zwischen den ästhetischen Erlebnissen und etwaigen „subjektiven Bedingungen" des Menschen. Das heißt, das spezielle und darum beschränkte Erleben des Schönen, sei es an Kunstwerken, sei es an andern Objekten, führt dazu, die Bedingungen des ästhetischen Erlebens zu erforschen und führt so zu der im empirischen Sinne verstandenen Wissenschaft der Aesthetik. Eine solche Lehre vom Aesthetischen ist, wie alle empirische Wissenschaft, relativ unentbehrlich. Wir sehen aber, daß mit ihr das Problem vom Schönen noch keineswegs gelöst oder auf die letzte Frage zurückgeführt ist, indem das normhafte Element, und zwar das immanent[1]) normhafte, noch gar nicht in Er-

[1]) Lipps z. B. spricht zwar auch von Normen, aber in einem andern, äußern Sinne, nämlich von Normen, die angeben, welche Bedingungen zu erfüllen sind, wenn das Auftreten eines Schönheitsgefühls bewirkt werden soll. Derartige Normen stellen sich offenbar erst in der Folge empirischer Feststellungen der obgenannten Art ein. Diese Art von Normen ist also

wägung gezogen ist. Um letzteres zu tun, muß man die Frage dahin stellen, ob es nicht ein ästhetisches Grunderlebnis gebe, das allen besondern Umständen vorausgeht, so zwar, daß die letztern wohl die in der Empirie gegebenen Bedingungen der jeweiligen, bestimmten ästhetischen Erlebnisse abgeben, daß aber das ästhetische Erlebnis als solches unabhängig von ihnen und im Zusammenhang mit dem übrigen psychischen Geschehen begriffen werden kann.

Jenes ästhetische Grunderlebnis ist uns, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach, längst bekannt. Es deckt sich nämlich mit dem spontanen Handeln, mit dem rechtlichen und sittlichen Erlebnis, so zwar, daß wir ohne weiteres das rechtliche und sittliche Erleben unter den gemeinsamen Begriff des ästhetischen Erlebens bringen können. Das will besagen, dass jedes ästhetische Erlebnis ein, natürlich immanentes, rechtliches oder sittliches Erlebnis ist, und daß das Aesthetische im engern Sinne, nämlich das Aesthetische in der Kunst, ein bestimmt abgegrenztes Gebiet des allgemeinern Gebietes des Rechtlichen und des Sittlichen bildet. Aus dieser Identität von spontanem Handeln und ästhetischem Erleben erklärt sich der oben erwähnte ästhetische Charakter der freien Betätigung, in Spiel und Kunst usw., denn in der freien Betätigung liegt ja eine Rechtssetzung oder eine spontane Bevorzugung. Ebenso verstehen wir, wie der eine Mensch hier, der andere Mensch dort ästhetische Erlebnisse haben kann und wie es also kommt, daß hinsichtlich des Objekts des Schönen vielfach Uebereinstimmung herrscht, aber auch vielfach die individuellsten Ansichten bestehen, ohne daß doch die Objektivität desselben, so wenig wie diejenige des Rechtlichen und des Sittlichen, in Frage gestellt werden müßte.

Um den rechtlichen und sittlichen Charakter des Aesthetischen einzusehen, wollen wir ein einfachstes Beispiel betrachten. Ein solches Beispiel bietet etwa das spontane Erlebnis einer Farbe, z. B. des „rot“. Wir führten im vorigen Kapitel aus, daß wir darin ein Rechtserlebnis haben und uns zugleich als das Ursache-sein des „rot“ erleben, und daß wir zugleich und in gleicher Bedeutung ein Lusterlebnis und ein Ich-Erlebnis haben. Dieses Erlebnis ist aber

von uns nicht gemeint. Andere sprechen von der Norm zwar in mehr innerlicher Art, aber dann in einem gegenständlichen Sinne, als von etwas, das uns zur Anerkennung nötigt. Auch in diesem Sinne verstehen wir die Norm offenbar nicht.

bekanntlich auch ein ästhetisches. Das „rot", sofern und indem wir es spontan erleben, freut uns, die Freude ist dem Erleben des „rot" und dem Erlebnis des Ursache-seins immanent, das ästhetische Erlebnis des Seinsollens mit dem Rechtserlebnis identisch. In diesem Umstande der Identität von Rechtlichem und Aesthetischem ist es dann auch begründet, daß man Menschen, die ästhetisch anders urteilen, nicht der Lüge, sondern des innerlichen, sachlichen Unrechts zeiht. Erlebt man statt einer bloßen Farbe ein Gemälde, so wird hier die spontane, ästhetische Handlung eine umfangreichere, und das ästhetische Erlebnis ist um so intensiver, je mehr die Einzelerlebnisse zu einer Einheit sich verbinden, je mehr sie nämlich in einer einzigen Rechtssetzung, einem einzigen Ich und einer einzigen einheitlichen Lust erlebt werden, indem eben in diesem Falle das Bestehen des einen Erlebnisses das Bestehen der andern verträgt und fördert. Diese genannten ästhetischen Erlebnisse sind zunächst rechtlicher Natur. Wird das „rot" bezw. das Gemälde nicht schlechthin für sich erlebt, sondern in Gegensatz gestellt zu andern Farben und andern Gemälden und diesen spontan vorgezogen, so nämlich, daß im spontanen Erlebnis des „rot" und des Gemäldes zugleich andere Farben und Gemälde innerlich, immanent abgelehnt werden, so ist das ästhetische Erlebnis nicht mehr ein reines Rechtserlebnis, sondern ein Sittlichkeitserlebnis.

Sollte es dem einen oder andern Leser befremdlich erscheinen, daß wir das Rechtserlebnis und das Sittlichkeitserlebnis mit dem ästhetischen Erlebnis identifizieren, so hat das unserer Ansicht nach seine Ursache darin, daß jedes ästhetische Erlebnis ein spezifisches, dem Inhalte immanentes Erlebnis ist, genau wie das Rechts- und das Sittlichkeitserlebnis, und daß demzufolge da, wo die Inhalte nicht in Beziehung stehen, die verschiedenen ästhetischen Erlebnisse nicht als von derselben Qualität erscheinen. Hiezu kommt der weitere Umstand, daß man meistens nur die mit Lust verbundenen Erlebnisse ästhetische nennt, was seinen Grund offenbar darin hat, daß die Erlebnisse in der Kunst nicht im Zusammenhang der täglichen Lebensbedürfnisse stehen, daher im allgemeinen dem bloß positiven Erleben angehören und so der Unlusterlebnisse entbehren. Man beachte aber wohl, daß die mit Unlust verbundenen Erlebnisse nicht weniger ästhetischer Natur sind, nur daß hier nicht das Sein-sollen von noch nicht Vorhandenem, sondern das Nichtsein-sollen von Tatsächlichem

im Vordergrunde des Erlebens steht, d. h. daß hier gewisse mißliebige Tatsachen vorliegen und zu Unrecht gesetzt werden. So verstehen wir, daß die Erlebnisse, die aus den alltäglichen Lebensbedürfnissen fließen, zwar ästhetischer Natur sind, wie die freien Betätigungen, nur daß sie im allgemeinen nicht so erfreulich sind, nämlich Unlust mit sich führen, und wir verstehen ferner, daß in den täglichen Erlebnissen das Sittliche eine verhältnismäßig größere Rolle spielt als das Rechtliche, weil ja im täglichen Leben so vieles zu Unrecht gesetzt wird, daß dagegen im gewöhnlichen ästhetischen Erleben das Rechtliche die Hauptrolle spielt.

Ein weiteres Hindernis für manchen, das Aesthetische als mit dem Rechtlichen und Sittlichen identisch zu halten, besteht wohl noch in der scheinbar dadurch bedingten Entwertung des Rechtlichen und des Sittlichen. Man ist der Ansicht, daß wenn Recht und Sittlichkeit bloß ästhetischer Natur sind, aller höhere Wert und alle sittliche Verpflichtung dahin seien. Allein diese Ansicht ist grundlos. Sie rührt daher, daß man das rechtliche und sittliche Erleben nicht in immanenter Weise versteht und daß man zur Zeit des Ueberlegens auf andere rechtliche oder sittliche Handlungen eingestellt ist, allein in der ernsten wissenschaftlichen Forschung, oder in einem nüchternen, zielbewußten Leben, oder in altruistischer oder religiöser Betätigung höchste Lebenswerte erblickt und mit diesen Erlebnissen als Maßstab an die gewöhnlichen als ästhetisch erlebten Handlungen herantritt und vieles von dem, was mit diesen verbunden ist, zu Unrecht setzt, und daß man also das eigentliche ästhetische Erlebnis gar nicht hat, gar nicht in immanenter Weise versteht. Das Verständnis für die rechtliche und sittliche Natur des Aesthetischen ist eben gleichbedeutend damit, daß man sich dem vorliegenden ästhetischen Erlebnis spontan, mit Hintansetzung aller andern Erlebnisse hingibt, bezw. es vor andern spontan vorzieht und es so tatsächlich als rechtlich oder als sittlich erlebt. Mit diesem Ergebnis ist keineswegs alles Rechtliche und Sittliche auf gleiche Stufe gestellt; eine solche Gleichstellung läuft unserer Lehre sogar direkt zuwider, indem wir ja von Anfang an das Spezifische der Erlebnisse betont haben, nämlich den Umstand, daß die Wertung den Erlebnissen immanent ist, und der (natürlich nur im Erleben selbst zum Bewußtsein kommende) Grad der in einer spontanen Handlung erlebten Sittlichkeit vornehmlich davon abhängt, wie viel als unsittlich erlebtes

Verhalten darin zu Unrecht gesetzt wird, so daß es wiedersinnig wäre, aus dem gleichen Namen „ästhetisch“ auf gleichen Wert und Unwert zu schließen.

Noch ein anderes Mißverständnis liegt nahe. Ein nicht ganz aufmerksamer Leser wird uns nämlich einwenden, daß der eigentliche ästhetische Gehalt der ästhetischen Gegenstände weder zum Teil in Rechtssetzungen, noch zum Teil in spontanen Bevorzugungen bestehe, sondern in bestimmten Inhalten, wie bestimmten Linienordnungen, Tonkombinationen u. dgl., dies erweise sich ja gerade aus der Verschiedenartigkeit des Inhalts der ästhetischen Erlebnisse und dessen verschiedener Würdigung. Dieser Einwand wäre anzuerkennen, wenn die Rechtssetzungen und Bevorzugungen etwas Allgemeines, nicht in den bestimmten Erlebnissen Bestehendes wären. Aber da liegt ja gerade der Kern unserer Lehre. Die ästhetischen Inhalte sind Erlebnisse, sind bestimmte, konkrete Rechtssetzungen, bezw. bestimmte, konkrete spontane Bevorzugungen und bilden im vollsten Sinne unser psychisches Ich.

Nun wollen wir zwar künftighin den Namen „ästhetisch“ nicht für alle rechtlichen und sittlichen Handlungen verwenden, sondern wir wollen ihn, um den gewöhnlichen Sprachgebrauch möglichst zu wahren, auf die direkten, rein äußerlich erlebten Handlungen beschränken, nämlich unter Absehung aller Erlebnisse, die in irgend welcher Art durch Identifizierung der Menschen (und auch anderer Wesen) miteinander zu Stande kommen. Als ästhetisch können wir demgemäß alles dasjenige Handeln bezeichnen, durch das wir in Beziehung treten zur unpersönlichen Außenwelt, d. h. mit der Außenwelt, insofern sie nicht als persönlich handelnd gedacht wird, sondern für uns ein Gegenständliches und, insofern sie erlebt wird, unser Ich bedeutet. Zum Aesthetischen gehört so in erster Linie das ganze Gebiet der Sinneswahrnehmungen, weiterhin der größere Teil der sich daran anknüpfenden Handlungen, wie sie in der Sorge um das tägliche Brot, wie in der künstlerischen und wissenschaftlichen Betätigung unser gewöhnliches Erleben ausmachen. Umfaßt das ästhetisch Rechtliche von den genannten Handlungen diejenigen, die unser positives Erleben bilden und uns insofern erfreuen, so umfaßt das ästhetisch Sittliche speziell diejenigen, die sich zugleich in einer spontanen Bevorzugung negativ geltend machen. Dieses engere Gebiet des Aesthetischen umfaßt offenbar auch die äußere Erscheinung des Menschen und sein Verhalten, so weit

nämlich, als diese bloß im direkten Erleben, bloß aus persönlichen Bedürfnissen heraus, gewürdigt werden, und von aller Identifizierung derselben mit uns und unserem Verhalten abgesehen wird. Hieher gehört ferner der ganze gesellschaftliche Verkehr mit seinen Umgangsformen usw., sofern deren Betätigung dem Menschen an und für sich, ohne Rücksicht auf andere, ein Bedürfnis ist. Zum ästhetischen Erleben im engern Sinne gehört auch vieles von dem, was sonst als sittlich bezeichnet wird. So ist z. B. das Erleben der Enthaltsamkeit auf den verschiedensten Gebieten, in Speise und Trank, im Geschlechtsleben, inbezug auf Ehre und Güter, sofern die Anerkennung durch andere Menschen und die Forderung an sie keine Rolle spielt, durchaus rein ästhetischer Natur, indem sie im Erleben selbst, nämlich von gewissen andern Rechtssetzungen aus, als seinsollendes erlebt, und zwar mit Lust erlebt wird.

Neben dem ästhetisch Rechtlichen und Sittlichen, wie wir es definiert haben, besteht ein zweites Gebiet rechtlichen und sittlichen Erlebens, solche Handlungen umfassend, die in irgend einer Beziehung eine Anerkennung fremder Wesen involvieren, und deren Inbegriff wir in ziemlicher Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Auffassung als das Rechtliche und Sittliche im engern Sinne bezeichnen. Eine Betrachtung dieses engern Gebietes des Rechts und der Sittlichkeit wird scheinbar, aber auch nur scheinbar dadurch erschwert, daß die Existenz und das sichere Wissen um die Existenz fremder Individuen vielfach bestritten werden, oder daß doch die Art des Zusammenhanges der fremden Individuen mit uns nicht klargestellt ist. Diese Unsicherheit kommt uns nicht unerwartet, indem sie nach unserer Meinung damit zusammenhängt, daß man die Existenz fremder Wesen unabhängig von unserm rechtlichen und sittlichen Handeln betrachtet. Man glaubt, die Gewißheit von der Existenz erfordere eine sogenannte reine Verstandes- oder eine reine Erfahrungserkenntnis, in dem Sinne, daß man in einem einzigen und sich stets gleichen absoluten Akte von dieser Existenz sich überzeugen könne. Gesetzt aber, eine absolute Erkenntnis der Existenz fremder Individuen wäre möglich, so bestände darum noch gar keine Ursache, eine Forderung rechtlichen und sittlichen Verhaltens zugunsten jener Individuen zu erleben, denn die Erkenntnis der Existenz fremder Individuen wäre etwas für sich und ohne Beziehung zu unserm Verhalten. Nun aber sind mit dieser Erkenntnis stets auch gewisse rechtliche und sitt-

liche Erlebnisse verknüpft, und daraus folgt eben, daß die Annahme der Existenz fremder Individuen in einem rechtlichen und sittlichen Erleben sich vollzieht, so daß der Stand dieses rechtlichen und sittlichen Erlebens zugleich das Maß dafür ist, in welchem Grade und in welcher Weise wir die Menschen als existierend betrachten. Somit ergibt sich für uns die Notwendigkeit, die Annahme der Existenz fremder Individuen genauer auf ihren Sinn zu prüfen, d. h. uns Rechenschaft darüber zu geben, in welcher Art uns diese Existenz zum Erlebnis kommt.

Wie bereits an früherer Stelle erwähnt, existieren im allgemeinen die spontanen Handlungen (als Entschlüsse) in uns weiter. Wenn wir daher unter gegebenen Umständen einen Vorgang beobachtet haben, so erwarten wir unter denselben Umständen ohne weiteres wieder denselben Vorgang, nicht zufolge einer Verstandes- oder Vernunfteinsicht, sondern weil wir die neue Lage mit der frühern für identisch halten, Alles und Jedes mit dem Frühern in erneutem spontanem Erleben und natürlich ohne eine außerhalb liegende Bewußtheit (wir werden in der Folge kurz sagen „spontan") identifizieren, d. h. weil das frühere spontane Erlebnis in uns unbewußt wieder auflebt. Wenn wir einmal erfahren haben, daß die Sonne den Stein erwärmt, so halten wir dies spontan für alle Zukunft so, nicht aus reiner Verstandes- und Vernunfterkenntnis, auch nicht weil wir den Vorgang durch die Erfahrung stets bestätigt sehen, auch nicht weil wir den Vorgang „begreifen" (denn dieses „begreifen", wie auch das „als unbegreiflich finden" involvieren selbst nur andere spontane Identifikationen), sondern indem unser früheres Erlebnis in uns fortdauert und beim Anblick des Steines neu auflebt. Das neue Erlebnis ist nicht bloß ein gleiches, sondern es ist das identische mit dem frühern, und nur die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen seines Auftretens sind zum Teil andere geworden. So wie die psychische Einfachheit nichts zu tun hat mit der empirischen, so ist auch die psychische Identität unabhängig von der Identität oder Nicht-Identität der empirischen Bedingungen. — Wenn wir nun also zum Beispiel eine Arbeit verrichten und müde werden, und zur Ueberzeugung kommen, daß die Arbeit die Müdigkeit verursacht, d. h. wenn die Arbeit als die in der Erfahrung gegebene Bedingung der Müdigkeit uns bewußt wird, und wir sehen nachher einen andern Men-

schen dieselbe äußere Arbeit verrichten, so ist zum vorneherein in uns die Tendenz vorhanden, jenen anderen Menschen ebenfalls als durch seine Tätigkeit müde werdend anzusehen, indem wir nämlich das Handeln jenes Menschen mit unserem Handeln dem Wesen nach für identisch halten, d. h. indem der Anblick jenes arbeitenden Menschen die äußern Bedingungen abgibt für das Auftreten des identischen Müdigkeitserlebnisses in uns. Dabei erleben wir diese Müdigkeit und überhaupt fremde Empfindungen und Gefühle nicht als unsere eigenen, so daß wir andere Menschen als handelnd, uns aber als dabei müde werdend ansehen würden, sondern wir erleben das Ganze lediglich als Fortdauer der frühern Handlung und des frühern Erlebnisses, gerade wie die Wärme des heute von der Sonne bestrahlten Steines als Fortdauer der frühern Wahrnehmung und Erfahrung. Die Erwärmung des heute bestrahlten Steines verlegen wir in den heute gesehenen Stein, und so verlegen wir auch die Müdigkeit in die Arme desjenigen, der heute die Arbeit verrichtet. Wie aber jenes nur dadurch möglich ist, daß das Erlebnis des gestern gesehenen und als warm vorgefundenen Steines im Erlebnis des heute gesehenen Steines fortexistiert, so auch dieses nur dadurch, daß wir in den Armen des fremden arbeitenden Menschen zugleich unsere eigenen früher arbeitenden Arme mitvorstellen und miterleben, indem wir nämlich die Arme des fremden Menschen soweit als identisch mit den unsrigen halten, als sie nicht mit andern empirischen Bedingungen verknüpft sind. Das heißt, der Anblick eines arbeitenden fremden Menschen wird von einem gleichen Müdigkeitserlebnis begleitet, wie die Erinnerung an unsere eigene frühere Arbeitsleistung. Die spontanen Identifikationen vollziehen sich so eo ipso, primär, bestehend eben in der Fortdauer der frühern spontanen Handlungen, der frühern spontanen Erlebnisse, und nicht etwa auf Grund von reinen Erkenntnissen und Reflexionen. Es wohnt darum auch diesen spontanen Identifikationen eine Ueberzeugung bei, die schlechthin absolut ist, die schlechterdings keinem über ihr stehendem Denken sich unterordnet, von keinem vermeintlich absoluten Denken in irgend einem Sinne eine Korrektur erfahren kann. Die Ueberzeugung wird nur dadurch erschüttert, daß sie durch andere Ueberzeugungen aus dem Bewußtsein verdrängt wird, daß das ursprüngliche Erlebnis aufhört, daß andere spontane Identifikationen sich bilden, also speziell dadurch, daß

andere Folgen eintreten, als die schlechthin erwarteten. Die Ueberzeugung z. B., daß ein fremder Mensch bei der Arbeit müde werde, ist für uns, sobald wir nur einmal die spontane Identifikation vollzogen haben (d. h. wenn die Vorstellung des fremden Menschen die Fortdauer der Vorstellung ist, die wir insofern von uns haben), eine unbedingte, absolute, und wir halten eine gegenteilige Behauptung so lange für absurd, bis wir entweder das Gegenteil beobachten oder irgend eine andere spontane Identifikation bilden. Da es nun keine Beobachtungen gibt, die uns lehren würden, daß jemand normalerweise, also unter gleichen Umständen, bei der Arbeit nicht müde würde und allgemein dieselben Gefühle, Empfindungen und Wahrnehmungen hätte wie wir, dagegen viele Beobachtungen im Benehmen der Mitmenschen uns zu einer Unzahl von spontanen Identifikationen veranlassen, die zudem einander stützen und ergänzen, so werden wir vom so oder anders gefaßten Dasein fremder psychischer Individuen unbedingt überzeugt sein, und nur solche Menschen, die nicht praktisch tätig sind, denen daher die Gelegenheit zur spontanen Identifikation mit andern Menschen mangelt, die vielleicht allerlei andersartige Analogien und spontane Identifikationen bilden, können und müssen an der Existenz fremder Individuen Zweifel hegen.

Nun wird der Skeptiker freilich weitere Einwendungen machen und sagen, daß jene Annahme der Ermüdung und auch allgemein der Existenz fremder Individuen wohl einem psychischen Zwang unterliege, daß aber eine logische Berechtigung für die Annahme nicht vorhanden sei, und er wird uns an Beispielen zeigen, wie leicht man bei spontanen Identifikationen sich irren kann. Die Einwände des Skeptikers beruhen indessen s e l b s t auf solchen Identifikationen. Der Skeptiker identifiziert jenen Fall von der Ermüdung mit andern Fällen, nämlich mit Fällen, wo etwas vermeintlich gleich, in Wirklichkeit ungleich gewesen ist, und zwar mit solchen, die dem unsrigen schon an und für sich sehr unähnlich sind. Er kann darum seine Einwendung sachlich nur so formulieren, daß er sagt, auf Grund seiner eigenen spontanen Identifikationen liege für ihn die Berechtigung zu jener Annahme nicht vor. Letzten Endes läuft so der Streit auf eine Tatsachenfrage hinaus, nämlich auf die, welche Art von Identifikation vorgenommen wird. Manche werden sich auf die Seite

des Skeptikers stellen, andere, in der Praxis tätige Menschen, an der erstgenannten Identifikation festhalten, und die einen werden die andern nicht verstehen und nicht begreifen und, insofern diese an der eigenen spontanen Identifikation festhalten, auch nicht überzeugen. Von einer Absolutheit kann weder im einen noch im andern Falle die Rede sein, wie dies auch selbstverständlich erscheint, wenn man sich nur gegenwärtig hält, daß unser sogen. Erkenntnisvorgang (wozu wegen der noch zu besprechenden schlechthinigen Existenz des Psychischen auch das vermeintlich erstmalige Erleben zu rechnen ist) lediglich in der besprochenen Art vonstatten geht, nämlich durch spontane Identifikation einerseits und durch sukzessive nachträgliche Berichtigungen andererseits, nicht aber so, daß die Erkenntnisse einzeln und direkt zustande kämen. Es hat dies seinen tiefern Grund offenbar darin, daß unser Ich nur in den spontanen Handlungen existiert, das Individuum also insofern selbst nur relativen Bestand hat und es daher ungerechtfertigt ist zu meinen, daß es über seine eigene Existenz, über sein rechtliches und sittliches Erleben hinaus Erkenntnisse und Einsichten haben müßte.

Die Beziehung zu „andern Individuen“, durch welches wir unser zweites Hauptgebiet rechtlichen und sittlichen Handelns charakterisiert haben, ist, entsprechend dem Grade der spontanen Identifikation mit diesen „andern“ Individuen, eine verschiedene. Im einfachsten Falle besteht sie in der Anerkennung der äußern, körperlichen Existenz der Individuen, also darin, daß wir andere Menschen genau so wie unsern Körper und wie leblose Körper erleben, als raumerfüllend, als farbig, als im Raume beweglich, als Widerstand setzend usw. Auf Grund dieser Identifikation erleben wir uns als mit andern Menschen in einer, wenn auch primitiven, Gemeinschaft stehend, und ebenso erleben wir dies hinsichtlich beliebiger materieller Körper. Dies insofern nämlich, als wir diese Körper gleich uns als farbig, als räumlich usw. erleben, sodaß insofern das Erlebnis fremder Gegenstände nichts anderes ist als die Fortdauer des Erlebnisses unseres eigenen Körpers, unter eventuell andern in der Erfahrung gegebenen Bedingungen, bezw. umgekehrt das Erlebnis unseres eigenen Körpers die Fortdauer des Erlebnisses anderer Gegenstände. Wir finden uns so mit andern Gegenständen wesensverwandt, nicht dadurch, daß wir das Gemeinsame äußerlich abstrahieren würden, sondern weil wir das

Gemeinsame direkt spontan erleben, des Gemeinsamen als des einen identischen Erlebnisses inne werden und dasselbe nur als von verschiedenen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen abhängig wissen. Wir können auch sagen, wir fassen unsern Körper mit andern Gegenständen der Außenwelt unter denselben Begriff des Räumlichen, Farbigen usw., indem in Gemäßheit unserer Erörterungen der Begriff eben nichts anderes ist als das eine identische Erlebnis, das mit den vielen und vielerlei Gegenständen derart verknüpft ist, daß diese als die Bedingungen seines Auftretens erlebt werden. Jene Gemeinschaft kommt uns nur gewöhnlich nicht zum Bewußtsein, meist nur dann, wenn wir in eine fremde Umgebung versetzt oder des Zusammenseins mit Gegenständen ganz beraubt werden. Natürlich darf das beschriebene, durch spontane Identifikation erfolgte Erleben fremder Gegenstände nicht verwechselt werden mit dem Erleben der Gegenstände in direkten spontanen Handlungen, wenn auch beide Arten von Erlebnissen eng verbunden auftreten. Wenn wir also der Umgebung bekannter Gegenstände beraubt sind, so ist zwar einerseits insofern eine Beraubung vorhanden, als wir nicht mehr in gewohnter Weise „sehen", „tasten" usw., andererseits aber noch insofern, als wir Gegenstände beraubt sind, mit denen wir unsern Körper als wesensverwandt, auf der untersten Stufe eben gemeinsam als räumlich usw. erleben. Das rechtliche und sittliche Erleben besteht bei dieser spontanen Identifikation darin, daß wir die fremden Körper als unserm Körper gleich seiend anerkennen, also in immanenter Weise als ein Seiendes und damit auch als ein Seinsollendes erleben. In analoger Weise, wie beschrieben, treten wir mit den fremden Menschen in eine noch innigere Gemeinschaft, indem wir sie als sich bewegend, als handelnd, als fühlend und empfindend, und fernerhin, indem wir in ihnen dasselbe bestimmte Wollen erkennen, ihr Wollen mit dem unsrigen spontan identifizieren, so in Fällen, wo wir dieselbe Arbeit verrichten, denselben Beruf treiben usw. Auf dieser Stufe stehen die Glieder einer Gemeinschaft in einem koordinierten Verhältnis, indem die Ziele und Zwecke von allen Individuen in gleicher Weise verfolgt und erlebt werden. Solche Gemeinschaften finden sich realisiert in der Familie, zum Teil im demokratischen Staatswesen, in Genossenschaften und Vereinen. Das Verhältnis der Individuen zu einander kann auch das der Ueber- und der Unterordnung sein. Im ersten Falle ordnet man das Tun anderer seinen eigenen Zielen

unter, vollzieht die spontane Identifikation mit andern Individuen zwar bis zu dem Grade, daß man deren Fähigkeiten „erkennt", nicht aber so weit, daß man in ihnen das eigene höhere Begehren respektiert, sondern sie eben den eigenen Zielen dienstbar macht. Dieses Verhalten findet sich am ausgeprägtesten in der Sklaverei, in höherem oder geringerem Grade aber in jedem nicht intimen geselligen Verhältnis und ist offenbar gleichbedeutend mit dem, was man das egoistische Verhalten nennt. Es ist indessen zu beachten, daß der Egoismus nicht ein bewußter ist in dem Sinne, daß er außerhalb der bestimmten Rechtssetzungen erlebt würde, und daß er also als solcher nicht positiv gewollt ist. Das Gegenstück zu diesem Verhalten bildet dasjenige, in welchen man sein eigenes Handeln dem Begehren anderer Individuen unterordnet, besteht also in der Anpassung an die Rechtssetzungen fremder Individuen, in der Bereitwilligkeit, die Rechtssetzungen anderer ohne weiteres zu respektieren und als eigene und gemeinsame Normen anzusehen. Sie steht im wesentlichen auf gleicher Stufe mit der Anpassung an die Außenwelt überhaupt. Es hätte natürlich da wie dort keinen Sinn, das Individuum wegen seiner Anpassung als unselbständig zu bezeichnen, denn es ist ja selbst aus der Umwelt herausgewachsen, hat sich in seiner phylogenetischen Entwicklung an der Umwelt herangebildet, und die Anpassung gehört so zu seinem eigensten Wesen. Ich meine mit dieser Anpassung nicht eine verständnislose, blind mechanische, die es im sozialen Leben auch gar nicht gibt, sondern eine bewußt spontane, so zwar, daß das Individuum die Rechtssetzung anderer völlig zu seinen eigenen macht. In dieser Weise passen sich die Kinder den Anordnungen der Eltern, die Untergebenen denen der Vorgesetzten an. Da das Handeln ein spontanes ist, so ist es auch vollkommen frei, d. h. der Handelnde hat bei seiner Tätigkeit ein vollkommenes Freiheitsbewußtsein, hat das Erlebnis des eigenen Ursacheseins seiner Handlungen. Die beschriebene Anpassung ist im speziellen gleichbedeutend mit der Anerkennung von Autoritäten. Auch diese Anerkennung ist keine blinde, wie es zunächst den Anschein hat, sondern ist stets auf bestimmte Erfahrungen gegründet, ohne welche sie ja gar nicht zustande käme, ohne welche nämlich eine spontane Identifikation, auf der die Anerkennung ja beruht, sich gar nicht bilden könnte. Wenn wir gewisse Menschen der Unselbständigkeit gegenüber andern Menschen oder ihren eigenen Ge-

wohnheiten zeihen, so setzt das ein bestimmtes Erleben unsererseits voraus, ohne welches der Begriff der Unselbständigkeit ebenso gegenstandslos wäre, wie der Begriff der Unfreiheit jener Menschen. Mit andern Worten: das Bewußtsein von Selbständigkeit ist dem spontanen Handeln immanent, und deshalb liegt auch die Ueberzeugung von fremder wie eigener früherer Selbständigkeit und Unselbständigkeit im eigenen gegenwärtigen spontanen Handeln. Wer sich den Rechtssetzungen anderer Individuen spontan anpaßt, der erlebt, und zwar in den bestimmten spontanen Handlungen selbst, diese Anpassung zunächst als rechtlich, und indem er sie der Nichtanpassung bewußt vorzieht, als sittlich. Er erlebt dabei, anders ausgedrückt, gewisse höchste Ziele und deren Bevorzugung vor andern Zielen und damit eben ein spontanes rechtliches und sittliches Handeln.

Eine volle spontane Identifikation mit andern Individuen ist indessen auch in der Anpassung an die, mehr nur das öffentliche und gesellschaftliche Leben betreffenden Rechtssetzungen nicht vorhanden, besteht vielmehr erst da, wo man sich in jeder Beziehung mit andern Menschen und wohl auch mit den übrigen Lebewesen als wesensgleich betrachtet. Diese Stufe spontaner Identifikation ist gleichbedeutend mit dem Mitgefühl im engern und im weitern Sinne, d. h. mit der Teilnahme an Freud und Leid anderer Individuen und mit der Fürsorge für dieselben. Dieses Mitgefühl ist dadurch möglich, daß man in den individuellen, zumeist an den eigenen Körper gebundenen Tendenzen nicht verharrt, sondern daß man den mit geringern oder stärkern Affekten verbundenen Zustand anderer Individuen augenblicklich miterlebt, bzw. daß man durch spontane Identifikation die Bedürfnisse anderer Wesen zu den eigenen macht und sie darum ebenso zu befriedigen strebt wie diese. Kann schon die Anerkennung der Rechtssetzungen anderer als Altruismus bezeichnet werden, so gilt dies in erhöhtem Maße für das soeben beschriebene Verhalten. Aber offenbar ist auch der Altruismus, wie der Egoismus, nicht ein bewußter und positiver in dem Sinne, daß er außerhalb der bestimmten eigenen Rechtssetzungen erlebt würde, sondern er hat immanenten Charakter, wird durch sich selbst, im eigenen Erleben, gefordert.

Wir hatten oben darauf hingewiesen und finden es bestätigt, daß die Anerkennung fremder Individuen nicht in einem einzigen, gleichen, absoluten Akte sich vollzieht, sondern daß sie

stets mit einem rechtlichen und sittlichen Handeln verbunden ist. Wir sehen weiter, daß wir auf den verschiedenen Stufen der spontanen Identifikation andere Menschen weder als mit uns vollkommen identisch, noch als von uns vollkommen verschieden betrachten, sondern daß wir uns einerseits mit ihnen in einem identischen Erlebnis zusammenfinden, und daß andererseits die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen des Auftretens dieses Erlebnisses das Merkmal des Einzelnen, des numerisch Verschiedenen, an sich tragen. Diese Tatsache nötigt uns, auf die Frage nach der selbständigen oder unselbständigen Existenz fremder Individuen einzugehen. Wir hatten die Anerkennung der äußern Existenz anderer Individuen als durchaus berechtigt, nämlich als mit unserem rechtlichen und sittlichen Erleben zugleich gegeben erkannt, und die vermeintlich logischen Einwände dagegen haben sich als unhaltbar erwiesen. Daran, daß in äußerer Auffassung andere menschliche Körper ebenso Menschen bedeuten wie wir sind, „mit" ebensolchen Erlebnissen, wie wir sie haben, wollen wir auch gar nicht mehr rütteln; daran zu zweifeln ist nach dem Ausgeführten belanglos. Aber es frägt sich nun weiter des genauern, welches Verhältnis zwischen uns und andern Individuen in psychischer Beziehung besteht, ob die seelischen Erlebnisse, die wir nach gewöhnlicher Auffassung den einzelnen Individuen zugehörend denken, gesonderte Erlebnisse und ob die Individuen selbst absolute Individuen sind, oder ob nicht vielmehr das psychische Geschehen und Erleben über das Individuelle sich erhebt. Die genannten Tatsachen, insbesondere die Tatsache des Mitfühlens, legen den Gedanken nahe, daß die verschiedenen Individuen im Grunde nur soweit für sich existierend betrachtet werden, als sie Objekt unserer Sinne sind, daß aber bezüglich des seelischen Erlebens ganz andere Verhältnisse obwalten. (Denn die Auffassung etwa, daß die Kenntnis der Existenz fremder Individuen zwar durch „Einfühlung" zustande komme, daß aber die Individuen auch absolut, „real für sich" existieren, ist unzulänglich, da es ja unmöglich ist, den Begriff einer solchen absoluten Existenz wirklich zu haben, der Begriff der Absolutheit vielmehr nur dem jeweiligen bestimmten Erlebnis als solchem inhäriert.)

Wenn wir mit einem Menschen Mitgefühl haben, so geschieht dies in der Weise, daß sich beim Anblick desselben in uns sogleich dieselben Erlebnisse bilden. Dabei haben wir keineswegs das

Bewußtsein, daß einmal ein von uns absolut verschiedener anderer Mensch das Erlebnis habe und daß dann auch wir ein gleiches Erlebnis haben (außer wenn man des Erlebnisses in seiner Gegenständlichkeit bewußt wird, was aber hier außer Betracht fällt), sondern wir haben das Bewußtsein, ein und desselben Erlebnisses teilhaft zu sein. Nur dadurch werden die Erlebnisse zweier Menschen, oder auch desselben Menschen, zu gleichartigen Erlebnissen, daß ein Identisches erlebt wird, das an verschiedene Bedingungen, d. i. an verschiedene begleitende, die Gegenständlichkeit bedingende Erlebnisse geknüpft auftritt. Wenn ich beachte, daß Jemand einen Baum sieht, oder traurig ist, so kann ich dabei unmöglich die Meinung haben, ein von mir absolut verschiedenes psychisches Individuum sehe den Baum, oder sei traurig; denn ich erlebe jenen Menschen nur insofern als den Baum sehend, oder als traurig, als der äußere Anblick desselben für mich die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen bedeutet, an die ich das Erlebnis des Sehens des Baumes oder das Erlebnis der Traurigkeit knüpfe. Nur im bestimmten einzelnen Erlebnis, nur in der bestimmten einzelnen Handlung liegt das Ich-Erlebnis und das Inhaltserlebnis, so daß inbezug auf diese Handlung nur von einem einzigen Individuum und Inhalt, nur von einem einzigen Ich und einem einzigen Objekt gesprochen werden kann; d. h. das Ich-Erlebnis und das Inhaltserlebnis erscheinen als etwas Ueberindividuelles. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß die einzelnen Individuen in gegenständlicher Auffassung ein identisches Individuum seien, wohl aber, daß sie ein und demselben Psychischen zugehören. Inbetreff der in der Erfahrung gegebenen Bedingungen unseres Erlebens kann man also wie üblich von einer Vielzahl der Individuen reden, in betreff des psychischen Zusammenhanges dagegen entscheidet nur das Erleben selbst.[1])

[1]) Indische Weise haben bekanntlich das Resultat ihrer tiefsten Betrachtungen in die Worte gefaßt „tat tvam asi", d. h. dieser andere Mensch, dieses andere Wesen bist Du selbst; oder in anderer Ausdrucksweise: Du selbst bist dieses, das eine und allein Seiende, das Brahma, das Psychische, und sie meinten damit, daß jedes Wesen in jedem andern sich wiederfinde, alle Wesen ein und dasselbe psychische Wesen seien. Man darf vermuten, daß dieser Ausspruch, der einem den Indern eigenen konzentrierten Erleben sein Entstehen verdankt, zum mindesten einen wahren Kern enthalte, dem die gewöhnliche äußerlich-gegenständliche Auffassung der Lebewesen als absolut unterschiedener Individuen nicht gerecht werden kann. Der Ausspruch ist uns übrigen Menschen freilich zumeist unverständlich und unglaubhaft, doch nur deshalb, weil wir uns die Gedanken der indischen Weisen gar nicht oder nur schwer zur Gegebenheit zu bringen vermögen.

Diesen Zusammenhang wollen wir in Hinsicht darauf, daß für alle Wesen dieselbe Welt existiert, noch etwas interpretieren. Die Betrachtung deckt sich im wesentlichen mit der folgenden: ob und inwieweit die Welt bestehen bleibt, wenn die äußere Erscheinung und Tätigkeit des erlebenden Individuums untergeht, und was demnach dieses Untergehen zu bedeuten hat.

Nach unsern frühern Ausführungen besteht die Welt dadurch, daß das Individuum als das Ursache-sein derselben sich erlebt. Wir führten aus, daß es unstatthaft ist und keinen Sinn hat, eine Summe von an und für sich existierenden körperlichen und andern Dingen anzunehmen, sondern daß die Welt immer nur insofern und insoweit existiert, und eine Aussage über die Existenz der Welt immer nur so weit reicht und Sinn besitzt, als die Welt in spontanem Handeln erlebt wird, was alles nicht ausschließt, daß sie real existiert, ja, da das handelnde Ich als das Ursache-sein sich erlebt, im eigentlichsten Sinne real. Dem widerspricht nur scheinbar die Tatsache, daß die Welt eine beharrende, konstante ist, indem der Begriff der Konstanz hier einen von der gewöhnlichen ganz abweichende Bedeutung besitzt. Erstens nämlich wird das Beharren der Welt vom naiven, durch keine Theorien beeinflußten Menschen gar nicht dahin verstanden, daß die Welt als Ganzes und absolut konstant sei, sondern der naive Mensch ist bloß überzeugt, daß diese und jene Gegenstände, die er erlebt hat, bis dahin existiert haben und auch weiterhin existieren werden. In solcher Weise hält

Die obigen Ausführungen dürften indessen das Verständnis erleichtern. Wir verstehen nämlich, daß jene Lehre nicht durch ein sog. reines Erkennen zu Stande kommen konnte und auch nicht aus einem sog. reinen Verstande oder aus reiner Vernunft begriffen werden kann, sondern beides nur im spontanen Erleben selbst. Indem wir die Erlebnisse fremder Menschen miterleben, erleben wir diese Menschen insofern als mit uns ein und dasselbe psychische Ich bildend. Man wird uns einwenden, daß das konzentrierte Denken der indischen Weisen lediglich eine lebendige Begriffsbildung, ein volles Erleben des Begriffes, speziell also des Begriffes Mensch bedeute. Dies ist ganz richtig, nur wird man beifügen müssen, daß die Begriffsbildung mehr ist als ein bloß äußerliches Abstrahieren, daß der Begriff nicht schlechthin der realen Wirklichkeit entgegengestellt werden darf, sondern daß in diese auch das psychische Erleben eingeht und daß somit beachtet werden muß, daß die in der Begriffsbildung erlebte Identität eine wirkliche Identität bedeutet und das Ueberindividuelle im Erleben, das lediglich Gebundensein des Ich an das Erlebnis, zum Ausdruck bringt. Wir können daher den indischen Weisen nur beistimmen und sagen, daß entgegen dem gewöhnlichen und auch vollständig erklärlichen Schein (indem die Vielzahl der Individuen auf die äußere Erscheinung, auf die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen sich bezieht), ein innerer Zusammenhang zwischen uns und andern Individuen vorhanden ist, dessen wir naturgemäß nicht anders als im spontanen Miterleben, in der spontanen Identifikation selbst inne werden.

er für konstant existierend das bewohnte Haus, das Dorf, Wiesen, Aecker, Straßen, Gebirge, Flüsse, die vielen einzelnen Gegenstände in Haus und Werkstatt usf. Das Erlebnis der Konstanz kommt hiebei in der Weise hinein, daß, weil im großen und ganzen genommen gestern und heute und morgen die sogenannten Gegenstände in gleicher Weise erlebt werden, das heutige Erleben der Gegenstände die Fortdauer des gestrigen Erlebens ist, und das heutige Erleben der Gegenstände mit in die Vorstellung des morgigen Tages eingeht. Damit verbindet sich die dem Erleben immanente Ueberzeugung, daß die momentan erlebte Welt genau die wirkliche Welt ist, und dies hat zur Folge, daß auch die gestrige und die morgige Welt für wirklich existierend, bezw. existiert habend und weiterhin existierend und mit der heutigen identisch gehalten werden. Die Konstanz ergibt sich also lediglich aus dem Erleben und bezieht sich, da ja nichts anderes zum Erlebnis kommt, nur auf die einzelnen Gegenstände. Wenn heutzutage, infolge der Entwicklung der Naturwissenschaften, die Welt noch in anderer und scheinbar strengerer Weise, nämlich in den Gesetzen von der Erhaltung der Materie und der Erhaltung der Energie, dem Trägheitsgesetz usw., als beharrend erlebt wird, so hat auch dies, wie das bisherige, keinen absoluten Sinn, nämlich nicht den Sinn der Konstanz der Ganzheit der Welt und nicht den Sinn der Unabhängigkeit vom Bewußtsein, sondern ist, wie dies früher gezeigt, lediglich Erlebnisinhalt. Dagegen ist nun freilich die Welt nach ihrem ganzen Umfang und Dasein konstant in Hinsicht auf ihre erlebnisimmanente Existenz, d. i. inbezug auf den psychischen Organismus, in dem und durch den sie existiert, und dies ist auch völlig in Ordnung. Wir führten aus, daß unser eigener psychischer Organismus eine Summe mehr oder weniger vereinheitlichter spontaner Handlungen repräsentiert, und daß die gegenständliche Welt denjenigen Teil dieser spontanen Handlungen ausmacht, der als Inbegriff der in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen des jeweils spontan erlebten Teils sich darstellt. Es erhellt so, daß unser psychischer Organismus weiter reicht, als wie er sich momentan in den einzelnen spontanen Handlungen äußert, aber auch weiter, als er sich im eigenen „materiellen“ Körper manifestiert, so daß alle diese Aeußerungen den Charakter des Zufälligen haben. Wir können vom Kinde zum Manne heranwachsen, mannigfache Fähigkeiten erwerben, in der verschiedensten Weise uns betätigen, und so zu verschiedenen Zeiten ein scheinbar ganz ver-

schiedenes Weltbild haben; doch wenn wir nachprüfen, war die Welt früher wie jetzt und bei all unserm Tun dieselbe. Gegenstände, von denen wir früher nichts wußten, existierten, wie wir uns nachträglich überzeugen, gleichwohl, und es galten früher die Gesetze von der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der Energie — in dem Umfange, in dem wir sie kennen — genau so wie sie heute gelten. Wenn wir durch neue Einsichten und Anlagen zu neuen Auffassungsweisen der Welt kommen, in der Art etwa wie ein sehend gewordener Blindgeborener, halten wir dennoch dafür, daß die Welt auch vorher in dieser Weise bestanden hat. Ja wir sind der Ueberzeugung, daß die Welt existierte, als wir selbst noch nicht existierten, und daß sie auch existieren wird, wenn unser körperlicher Organismus zugrunde gegangen ist. Daraus ergibt sich, nicht etwa, daß die Existenz der Welt vom Bewußtsein unabhängig wäre — so etwas läßt sich gar nicht denken — sondern, daß das an den eigenen Körper gebundene Erleben des Menschen nur einen Teil seines Erlebens ausmacht, und daß also der Untergang eines Menschen, nämlich der Untergang seines äußern Organismus, nicht den Untergang des psychischen Menschen schlechthin bedeutet, sondern höchstens eine Aenderung in seinem Erleben. Damit steht ganz in Uebereinstimmung, daß nicht bloß der eigene Körper, sondern die ganze Außenwelt die in der Erfahrung gegebenen Bedingungen unseres spontanen Handelns bildet, und daß demgemäß dadurch, daß der sogenannte eigene Körper sich auflöst, das spontane Handeln nicht schlechthin verschwunden sein kann. Aus dem Umstande, daß für uns und andere Menschen dieselbe Welt existiert und auch beim Tode eines Meschen existent bleibt, ergibt sich ferner, daß der psychische Organismus der Menschen ein einziger ist, und daß die verschiedenen psychischen Individuen auch nach der Auflösung des Körpers in ihm fortbestehen (womit natürlich nicht irgend ein substantiell-gegenständlicher Fortbestand gemeint ist).

Ist so das Psychische nur Eines, so hindert das nicht, daß wir auch nach dem Untergang des körperlichen Organismus eine bestimmte Individialität beibehalten. Wichtiger erscheint uns indessen die Tatsache, daß wir überhaupt fortbestehen. Diese aber ergibt sich — um es noch eigens hervorzuheben — aus der Natur des Psychischen, speziell aus dem Umstande, daß die Vergänglichkeit das Erleben als solches nicht berührt. Wenn wir z. B.

spontan eine Farbe erleben, so können wir unmöglich die Vorstellung bilden, daß dieses Erlebnis der Farbe aus der Welt der Erlebnisse schlechtweg verschwinde, erleben es vielmehr als ein schlechthin Vorhandenes; eine Vorstellung des Verschwindens aber außerhalb des Erlebens sich machen zu wollen, ist sinnlos. Besonders wird uns die Tatsache der Fortexistenz durch die Erwägung verständlich, daß der Untergang der einmal erlebten bestimmten spontanen Handlungen der Natur dieser Handlungen widerspricht, indem nämlich diese in ihrer Art als etwas Absolutes erlebt und nur in der psychischen Welt, im rechtlichen und sittlichen Erleben überwunden, nämlich in andern spontanen Handlungen implizite zu Unrecht oder untergeordnet zu Recht gesetzt werden. In diesem Sinne ist auch die Behauptung derjenigen Theoretiker zu verstehen, welche aus dem Selbstbewußtsein, aus der „innern Stimme", aus dem Gefühl, und was der Ausdrücke mehr sind, auf die Unsterblichkeit der Seele schließen, bezw. unmittelbar von dieser Unsterblichkeit überzeugt sind. Diese Ueberzeugung ist zwar dem Erleben (und somit auch dem Ich-Erlebnis) immanent, aber also darum keineswegs hinfällig, sondern eben deshalb gerechtfertigt, weil nach dem Gesagten ein rechtliches und sittliches Erleben, und somit ja jedes Erleben, nicht schlechtweg verschwindet, sondern anderem rechtlichen und sittlichen Erleben sich einordnet und so im psychischen Organismus fortbesteht[1]). Theorien daher, welche die Fortexistenz der „Seele" (diese im Sinne eines rechtlichen und sittlichen Erlebens verstanden) leugnen, beruhen auf einem Mangel an spontanem und vor allem an t i e f e r e m spontanem Erleben und sind auch bloß der Ausdruck eines solchen Mangels. Die Leugnung bezieht sich auch gar nicht auf das Psychische — dies ist unmöglich — sondern auf ein empirisch-gegenständlich Gedachtes.

Wir haben so gesehen, daß die Beziehung der Lebewesen zu einander, wie sie im Mitgefühl und überhaupt in den verschiedenen Stufen spontaner Identifikation zum Ausdruck kommt, im Zusammenhang der Lebewesen in ein und demselben psychischen Sein und

[1]) In verstärktem Maße finden wir jene Ueberzeugung von der Fortexistenz, oder besser von der schlechthinigen Existenz in dem, allerdings seltenen und den meisten Menschen wohl unbekannten Erlebnis, da man aus dem halbwachen Zustande heraus, aber bei klarem Außenweltsbewußtsein mit einer außerordentlichen Intensität der Oberflächlichkeit der bisherigen Erlebnisse inne, mit Erstaunen eines tiefern Ich und der Zugehörigkeit zu einer „jenseitigen" d. i. jenseits des gewöhnlichen Erlebens liegenden rechtlichen und sittlichen Welt sich bewußt wird.

Geschehen und in der damit gegebenen schlechthinigen Existenz derselben begründet ist. Dieses Ergebnis betrifft auch die beiden im folgenden noch zu besprechenden Gebiete rechtlichen und sittlichen Erlebens, das Gebiet des positiv Rechtlichen und positiv Sittlichen und das Gebiet des religiösen Erlebens.

Unter dem positiv Rechtlichen und Sittlichen verstehen wir dasjenige Handeln, das von den einzelnen Individuen als rechtlich oder sittlich erlebt und infolge spontaner Identifikation dieser Individuen mit andern als Forderung an diese gestellt wird. Vom vorhin betrachteten Rechtlichen und Sittlichen unterscheidet es sich dadurch, daß jenes auf die spontane Identifikation anderer Individuen mit dem erlebenden Individuum und die darin liegenden rechtlichen und sittlichen Erlebnisse sich bezog, das positiv Rechtliche und Sittliche dagegen in den durch spontane Identifikation übertragenen bereits als rechtlich und sittlich erlebten Handlungen besteht. Wir stellen es somit nicht in Gegensatz zu einem von Natur Rechtlichen und Sittlichen, wie es etwa durch die Natur des Menschen gefordert erscheinen könnte, sondern eben nur in Gegensatz zum reinen, unmittelbaren Rechts-, bezw. zum reinen, unmittelbaren Sittlichkeitserlebnis, welche Erlebnisse der durch spontane Identifikation zu Stande kommenden Geltungsanforderung an andere Menschen noch entbehren. Es deckt sich im großen und ganzen mit dem, was man auch sonst unter dem positiv Rechtlichen und positiv Sittlichen versteht, nämlich wie es in einer rechtlichen oder sittlichen Gemeinschaft von den Gliedern dieser Gemeinschaft gefordert ist und Geltung hat. Was uns zur üblichen Auffassung in einen Gegensatz bringt, ist die Geltungsfrage. Nach dieser Auffassung ist die Geltung eine äußere, aufoktroierte, oder aber sie wird als eine inhaltliche gefaßt, in dem Sinne, daß dem Rechtlichen und Sittlichen die Geltung objektiv und unabhängig von den Individuen zukomme, und wird insofern ebenfalls als den Individuen äußerlich gegeben angenommen. Nach unserer Lehre dagegen ist die Geltung zwar eine objektive, insofern, daß alles, was als rechtlich oder als sittlich erlebt wird, ein schlechthin und in diesem Sinne objektiv Rechtliches und objektiv Sittliches ist, aber sie ist ihrem Wesen nach in erster Linie eine immanente, erlebte Geltung, besteht darin, daß der betreffende Inhalt um seiner selbst willen zu Recht gesetzt und spontan bevorzugt wird, und erhält für uns erst durch spontane Identifikation den Sinn einer Geltung auch für andere

Individuen, darin bestehend, daß wir hinsichtlich unseres rechtlichen und sittlichen Handelns andere Individuen ebenso immanent verpflichten wie uns. Wir stellen ja die Forderung nur an solche Individuen, die wir mit uns identifizieren, so daß es gleichbedeutend ist zu sagen, einerseits, daß wir jemanden spontan mit uns identifizieren und ihn so zu derselben rechtlichen und sittlichen Gemeinschaft rechnen, andererseits, daß wir für ihn die Geltung des von uns als rechtlich und sittlich Erlebten behaupten. Damit hängt es dann zusammen, daß das einträchtige Zusammenleben der Lebewesen in rechtlichen und sittlichen Gemeinschaften nicht eine fertige Tatsache ist, was doch eigentlich der Fall sein müßte, wenn ein absolutes, äußeres Sollen dafür vorhanden wäre, sondern daß dieses Zusammenleben sich erst realisiert, und daß es in dem Maße als ein Seinsollendes erlebt wird, als es sich realisiert und zum Erlebnis kommt.

Infolge spontaner Identifikation gelangen die tiefern rechtlichen und sittlichen Handlungen und Tendenzen einzelner Menschen mehr oder weniger zu allgemeiner Anerkennung, sei es, daß sie in andern Individuen ohne weiteres ebenfalls zum spontanen Erlebnis kommen, sei es, daß sie wenigstens als tiefere Forderung sich einstellen. Im letztern Falle kommen sie immer wieder, nach kürzerer oder längerer Zeit, zum Bewußtsein und suchen sich dem übrigen Handeln gegenüber Geltung zu verschaffen. Beim einzelnen Individuum bilden die Rechtssetzungen, wie wir wissen, individuelle Verantwortlichkeitserlebnisse, und diese machen das individuelle Gewissen aus. Die spontane Idendifikation hat zur Folge, daß das eigene Gewissen auch als in andern Menschen vorhanden angenommen wird, bezw. daß die darin liegenden Verantwortlichkeitserlebnisse von diesen andern Menschen unmittelbar, im eigenen Erleben selbst, gefordert werden. In dieser Weise wird jedes Glied der Gemeinschaft als im Gewissen verpflichtet betrachtet, das geltende Rechtliche und Sittliche anzuerkennen und zu befolgen.

Das positiv Rechtliche und das positiv Sittliche enthalten inhaltlich das, was der Zusammenschluß der Menschen (bezw. allgemeiner: der Lebewesen) zur Voraussetzung hat und erstrecken sich naturgemäß im allgemeinen auf alle Gebiete des bisher betrachteten rechtlichen und sittlichen Erlebens, wie auch auf das noch zu besprechende religiöse Erlebnis. So werden ein bestimmtes ästhetisches Erleben, eine bestimmte Höflichkeit, ein bestimmtes Mitleid

in einer Gemeinschaft vom einzelnen nicht bloß gepflegt, sondern ihre Betätigung wird in gleicher Weise von andern gefordert, und sie werden so zu dem, was man etwa bezw. als Geschmack und Mode, als Sitte und als soziales Verhalten im engern Sinne bezeichnet. Die spontane Identifikation macht sich hiebei nicht bloß in vorteilhafter, sondern, wenn sie nämlich von beschränkten Individuen vollzogen wird, auch in schädlicher Weise geltend. Damit tritt wieder ein scheinbarer Egoismus zu Tage, indessen in der vollkommenen rechtlichen und sittlichen Gemeinschaft die Unterscheidung von Egoismus und Altruismus gegenstandslos geworden ist.

Von hier, dem Begriff des positiv Rechtlichen und positiv Sittlichen aus, in Verbindung mit dem, was wir im 2. Kapitel über die Wirkung primärer Pflicht- und Verantwortlichkeitserlebnisse auf das übrige Handeln gesagt haben, verstehen wir die Bedeutung des Begriffs des Rechtlichen und Sittlichen im äußerlich-objektiven Sinne, d. i. im Sinne einer Qualitätsbezeichnung für bestimmte vorliegende Handlungen. Diese Bezeichnung hat nämlich statt auf Grund vorhandener rechtlicher und sittlicher Erlebnisse und bezieht sich in genannter Weise auf das davon abhängige übrige Handeln. Darnach nennen wir Handlungen rechtlich, bezw. sittlich, wenn sie unsern Rechtssetzungen, bezw. spontanen Bevorzugungen konform sind, und speziell nennen wir das Verhalten eines Menschen ein positiv rechtliches, wenn es die in einer Gemeinschaft geltenden und geforderten Rechtssetzungen befriedigt, und desgleichen das Verhalten eines Menschen ein positiv sittliches, wenn es die in einer Gemeinschaft geltenden und von uns geforderten spontanen Bevorzugungen befriedigt. In diesem Zusammenhange klärt sich das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie. Das Gesagte belehrt uns nämlich, daß diese Begriffe nicht etwa einen Gegensatz bilden, sondern daß sie einen ganz verschiedenen Sinn haben, auf ganz verschiedene Dinge sich beziehen. Der Begriff der Autonomie betrifft das spontane Erleben von Rechtssetzungen und damit naturgemäß das, was wir Gesinnung nennen, der Begriff der Heteronomie dagegen betrifft die untergeordneten Handlungen, die wir in Rücksicht auf jene primären Rechtssetzungen vollziehen. Offenbar ist die Großzahl unserer Handlungen heteronomer Natur, wird nicht um ihrer selbst, sondern um bestimmter übergeordneter Zwecke und Ziele willen vollzogen. Ein und derselben untergeordneten Handlung können hiebei sehr verschiedene Rechts-

setzungen zu Grunde liegen, insbesondere verschiedene bei verschiedenen Menschen, und daher rührt dann auch die verschiedene Einschätzung derartiger Handlungen, sowie die Bildung des in einem verwerflichen Sinne verstandenen Begriffs von Heteronomie. Mit dieser Bezeichnung charakterisiert man nämlich Handlungen, die mit dem Anspruch auftreten, rechtlich, bezw. sittlich zu sein, die man aber aus keinem rechtlichen und sittlichen Erleben hervorgehend beobachtet. Wie man indessen sieht, hat der darin liegende Vorwurf seine Ursache in der Verschiedenheit der primären, voraufgehenden Rechtssetzungen bei den beteiligten Menschen, wonach nämlich die Handlungen der einen von den andern als nicht rechtlich und nicht sittlich angesehen werden, indem sie deren zu Grunde liegenden Rechtssetzungen nicht billigen, d. i. nicht positiv erleben, sondern in anderer Beziehung auffassen und diese in den eigenen Rechtssetzungen zu Unrecht setzen. Speziell kommt es vor, daß gewisse Persönlichkeiten auf Grund bestimmter und mitunter beschränkter Rechtssetzungen das rechtliche und sittliche Handeln der Menschen in einem System auszuführender Handlungen festzulegen unternehmen, und daß von manchen Menschen diesen Vorschriften scheinbar blind (in Wirklichkeit auf Grund irgend welcher anderer Rechtssetzungen) nachgelebt wird, und hier besonders spricht man dann in jenem verwerflichen Sinne von heteronomem Handeln. Allein hier mag die Kritik mit den Zwecken und Zielen und den darin liegenden rechtlichen und sittlichen Erlebnissen jener Menschen, sowohl der befehlenden als der gehorchenden, rechten; das heteronome Handeln aber zu verurteilen, ist sinnlos und wäre gleichbedeutend mit der allgemeinen Forderung, sein Handeln keinen Zielen und Zwecken unterzuordnen. Es ist — so werden wir zusammenfassend sagen — eine verfehlte Auffassungsweise, zu meinen, daß diejenigen Handlungen rechtlich und sittlich seien, die autonom geschehen, die übrigen Handlungen dagegen nicht. Denn in autonomer Beziehung kann man nach dem Gesagten überhaupt nicht von rechtlichen und sittlichen Handlungen, sondern nur von rechtlichem und sittlichem Erleben sprechen; dagegen kann und muß man gerade in heteronomer Beziehung und mit Bezug auf das rechtliche und sittliche Erleben von rechtlichem und sittlichem „Handeln“ reden.

Als letztes Gebiet bleibt uns zu betrachten dasjenige des religiösen Erlebens. Wir wollen an dieser Stelle nicht untersuchen, inwieweit den

einzelnen Religionen ein Wahrheitsgehalt zukommt, inwiefern dieser Wahrheitsgehalt sich vergrößert hat und die Religionen eine stete Vertiefung erfahren haben, sondern wir wollen bloß darauf hinweisen, wie in ihnen ein letztes rechtliches und sittliches Erleben (in unserem allgemeinen Sinne) zum Ausdruck kommt.

Auf primitiver Kulturstufe, wo man die Zusammenhänge im Naturgeschehen nicht oder nur wenig kennt, führt die Beobachtung ungewohnter Vorgänge, nämlich solcher, deren Herkunft man aus bisherigen Erfahrungen nicht erklären kann, zur Annahme unsichtbarer guter und böser, menschen- oder tierähnlicher Wesen, offenbar in Analogie damit, daß man im täglichen Leben die willkürlichen Veränderungen in der Außenwelt als von belebten und handelnden, uns gut oder schlecht gesinnten Menschen und Tieren herrührend beobachtet. Es ist wohl kein Zweifel, daß primitive Religionen in solchen, durch spontane Identifikation mit Notwendigkeit erfolgenden Verallgemeinerungen ihren Ursprung haben. Aber auch der monotheistische Gottesbegriff setzt sich vielfach aus solchen Vorstellungen zusammen, wie dies etwa im besondern im kosmologischen Gottesbeweis, sofern er in gewöhnlicher äußerlicher Weise verstanden wird, zum Ausdruck kommt. In diesem Gottesbeweis beruft man sich darauf, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, aber diese Voraussetzung entspringt nicht einer apriorischen und unmittelbaren Erkenntnis, sondern ist eine Nachwirkung anderweitiger Erfahrungen. Daher ist er wohl für diejenigen überzeugend — und dann allerdings absolut überzeugend — welche die Erschaffung der Welt in Analogie zu andern äußerlichen Verursachungen setzen, aber dementsprechend ist auch die Vorstellung von Gott nur die eines menschenähnlichen, wenn auch viel vollkommener gedachten Wesens, das über der Welt steht und ihr innerlich fremd ist. Nicht überzeugend ist dieser Gottesbeweis für diejenigen, welche Erfahrungen darüber gemacht haben, daß man oft zu einer Wirkung eine bestimmte Ursache vermutet, die sich nachträglich als etwas ganz anderes herausstellt. So fragt man z. B. als Kind nach der Ursache des Donners und glaubt denselben in der Art eines Kegelschiebens seitens eines gewaltigen menschenähnlichen Wesens erklären zu müssen, und man erfährt dann später den Zusammenhang mit den elektrischen Erscheinungen. Wer eine Reihe solcher Erfahrungen gemacht hat und sich ihrer bewußt geblieben ist, wohl auch zu solcher Vorsicht neigt, identifiziert

die Frage nach der Ursache der Welt mit ebengenannten Ursachensfragen, d. h. er ist schlechthin überzeugt, daß auch die Frage nach der Ursache der Welt in irgend einer andern Weise sich lösen werde, als wie manche Theoretiker dies voreilig vermuten und dann im Laufe der Zeit immer mehr von ihren Vorstellungen aufzugeben gezwungen sind. Trotzdem wäre es anderseits naiv, die Existenz höherer und niedrigerer, bezw. anderer uns unsichtbarer Wesen schlechtweg zu leugnen; denn es ist nach dem Stande des heutigen Wissens durchaus denkbar, daß es solche unsichtbare Wesen gibt, die wohl auch genau so frei und unfrei handeln, wie wir dies tun, und deren Tätigkeit ebenso den sogenannten Naturgesetzen konform sich vollzieht, wie die unsere. Irgendwelche Entscheidungen zu fällen in Hinsicht auf Gottes Existenz und Natur ist hier aber fruchtlos. Zu einer Klärung des Gottesproblems gelangen wir erst dadurch, daß wir von der Tatsache der erlebnisimmanenten Natur der Existenz der Welt ausgehen. Wir führten aus, daß die Welt nur insofern existiert, als sie im spontanen Erleben gesetzt wird, wobei, wie wir wissen, unser ganzer psychischer Organismus an diesem Existenzerlebnis beteiligt ist. Von dieser Welt erleben wir aber spontan und einheitlich immer nur einen kleinen Teil, indessen der größere Teil die in der äußern Erfahrung gegebenen Bedingungen jenes ersten bildet. Diesen zweiten Teil erleben wir nicht als von unserm Ich, nämlich nicht als von unserm momentan erlebten Ich, dagegen doch in unserm tiefern Bewußtsein gesetzt. Wollen wir dem Begriffe „Gott“ einen Sinn beilegen, so kann es nur in eben diesem immanenten Sinne geschehen, d. h. so, daß wir unter Gott das Psychische in seiner vollen Einheitlichkeit, in seinem vollendeten Erleben verstehen, d. h. das Psychische, in dem die Gesamtheit der Welt derart existiert, daß es sich als restloses Ursache-sein derselben erlebt. Da dieses Psychische in seiner vollen Einheit reines Erleben ist, die obersten und letzten rechtlichen und sittlichen Tendenzen in sich enthält, kann man insofern Gott alle die bekannten Attribute Allmacht, Heiligkeit, Allwissenheit usw. beilegen, und es ist auch einsichtig, daß die Welt und die Menschen nicht neben Gott, sondern durch ihn und in ihm existieren, die Menschen, indem sie am Erleben Gottes durch ihr Erlebnis des Ursache-seins und durch ihr rechtliches und sittliches Handeln beschränkt und einseitig teilnehmen, und deren innersten

Kern und Vollendung er bildet; die Welt, indem Gott und in ihm die Menschen als das Ursache-sein derselben sich erleben. Damit steht dann wieder in Uebereinstimmung, daß wir uns die Welt nicht anders denken können als in einem Bewußtsein, und zwar so, daß sie in diesem Bewußtsein spontan erlebt und damit als existierend gesetzt wird; und ferner, daß wir um so mehr uns in Gott aufgehend wissen („fühlen"), je intensivere und tieferere Ursachen-, Pflicht- und Verantwortlichkeitserlebnisse wir besitzen. In diesem Sinne verstanden hat dann auch der kosmologische Gottesbeweis seine Berechtigung, indem er dann ein unmittelbares Erleben zum Ausdruck bringt. Mir scheint, daß diejenigen, welche dem kosmologischen Gottesbeweis beipflichten, auch wenn sie die vorhin genannte äußerliche Fassung wählen, im Grunde doch, sei es ausschließlich, sei es vornehmlich, diese letztere meinen. Denn wenn sie trotz des vollen Verständnisses der Einwände, die gegen ihren Beweis gemacht werden, an ihm festhalten, insbesondere sich bewußt sind, Gott nicht — wie ihnen vorgeworfen wird — äußerlich anthropomorphistisch aufzufassen, so kann ihre Auffassung Gottes meines Erachtens nur in unserm Sinne gemeint sein, und nur die Annahme der beharrenden, substantiellen Natur des Ich dürfte sie zumeist mit unsern Darlegungen in Gegensatz bringen. In dieser immanenten Auffassung Gottes wird unter anderm ohne weitere Begriffsbildungen und Beweise[1]) klar, daß Gott unerschaffen ist, indem ja doch das Dasein immer nur Bezug hat auf das Erlebtwerden, dagegen auf das Psychische selbst nicht anwendbar ist. Es könnte scheinen, daß unsere Auffassung von Gott eine pantheistische sei. Wir müssen indessen diese Bezeichnung, wenn sie einen Gegensatz zum Theismus ausdrücken will, ablehnen, indem die genannte Auffassung doch eher eine pantheistische und theistische zugleich zu nennen wäre. Gott steht uns, nämlich unserm jeweiligen momentan erlebten Ich, so gegenüber wie unsere tiefsten Pflicht- und Verantwortlichkeitserlebnisse unserm sonstigen Handeln, einerseits als etwas mit uns Identisches, zu demselben Psychischen Gehöriges, andererseits als ein numerisch Verschiedenes, analog wie fremde Menschen unsere tieferen Pflicht- und Verantwortlichkeitserlebnisse an uns stellend; einerseits nicht als etwas

[1]) Der Begriff der ersten Ursache und das Postulat, daß es eine solche erste Ursache geben müsse, fallen hier nämlich, wie schon Seite 87 angedeutet, ganz dahin.

Absolutes, außer uns Bestehendes, da wir ja sonst gar nicht von ihm wissen könnten, andererseits aber doch zum Teil als ein von unserm jeweiligen Ich mehr oder weniger unterschiedenes Persönliches.

Wie ersichtlich, besteht das Wesentliche der Religion in der Loslösung von den alltäglichen Bedürfnissen und Bestrebungen und im Bewußtwerden der Zugehörigkeit zu einer umfassendern Welt rechtlichen und sittlichen Erlebens, und damit in der Anerkennung eines höhern Seins und eines höhern Persönlichen. Im religiösen Bewußtsein realisiert sich daher ein letzter und höchster Hauptbestandteil der rechtlichen und sittlichen Betätigung.

Schlußbemerkung.

Wie ersichtlich, ist die Arbeit noch unvollständig und mangelhaft. Doch dürfte die Beschränkung auf das Vorliegende, die zunächst aus rein äußern Gründen erfolgte, insofern auch sachlich gerechtfertigt erscheinen, als dieser erste Teil als die Grundlage bezeichnet werden darf. Einer Fortsetzung fallen in der Hauptsache noch folgende zwei Aufgaben zu. Einmal ist zu zeigen, wie, unter Berücksichtigung des Umstandes, daß alles spontane Handeln ein rechtliches oder sittliches ist und daß das Rechtliche und das Sittliche unveränderlich und in diesem Sinne objektiv sind, für unser zukünftiges rechtliches und sittliches Handeln Richtlinien sich gewinnen lassen. Es könnte zwar scheinen, daß dieses Unterfangen unsern bisherigen Ausführungen, wonach Recht und Sittlichkeit dem jeweiligen Handeln immanent sind, widerspreche. Allein es handelt sich im Grunde auch gar nicht um eine „Bestimmung" des Rechtlichen und des Sittlichen, sondern um eine Auswirkung derselben. Indem jemand Richtlinien für das zukünftige Handeln bestimmt, ist er selbst nur rechtlich und sittlich tätig, so daß eine solche Bestimmung gleichbedeutend ist mit dem Auftreten bestimmter, wenn auch äußerlich sich nicht immer geltend machender Entschlüsse. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn man gewisse Handlungsweisen ohne weiteres als rechtlich oder sittlich zu erkennen glaubt, in Begriffen fixiert und als Normen für unser zukünftiges Handeln erlebt. Genauer besehen erscheinen uns nämlich jene Handlungsweisen, z. B. der Altruismus, nur deshalb als rechtlich oder sittlich, weil wir die entsprechenden Tendenzen schon erleben, uns also z. B. mit andern Wesen spontan identifizieren. Somit hat diese erste Aufgabe lediglich die Herausarbeitung und Klarstellung der tiefern, vielfach noch unbewußten rechtlichen und sittlichen Tendenzen, wie der eigenen, so auch derjenigen kleinerer und größerer Gemeinschaften zum Ziele. Für uns wird sie sich darauf beschränken, die in der Menschheit schon vorhandenen rechtlichen und sittlichen Werte unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen. Denn das Rechtliche und Sittliche erkennen wir ja nur in der rechtlichen und sittlichen Betätigung, und so werden wir in Fragen der tiefsten

Werte Persönlichkeiten zu Rate ziehen müssen, welche in hervorragendem Maße solche Werte erlebt haben und darin der Menschheit ein Gewissen geworden sind. Die zweite Aufgabe besteht darin, die verschiedenen bisherigen Theorien über Recht und Sittlichkeit auf ihre Bedeutung hin zu untersuchen und ihnen damit in höherem Maße gerecht zu werden, als dies in der Einleitung möglich war. Wir werden da sehen, wie die meisten dieser Theorien, sobald sie im immanenten Sinne verstanden werden, ihre Einseitigkeit abstreifen und mit der unsrigen sich vereinigen. Ich denke da an den Eudämonismus, den Utilitarismus, die Naturrechtstheorie, an die Lehre, daß das Recht mit der Macht identisch sei, die Lehre, daß das Rechtliche und Sittliche aus der menschlichen Natur sich bestimmen lasse, und andere mehr.

Unsere bisherigen Ausführungen zusammenfassend werden wir sagen, daß sie vom Bestreben geleitet waren, dem Psychischen, als solchem, in seiner Totalität, zu einer bessern Würdigung zu verhelfen. Eine solche Würdigung ist bei den verschiedenen normativ gerichteten Theorien über Recht und Sittlichkeit zwar vorhanden, aber unvollständig, bei den deskriptiv gerichteten Theorien und damit auch bei der sogenannten exakten Behandlung fehlt sie zum größern Teil. Die Würdigung ist eben eine immanente und daher nur in dem Grade möglich, als Erlebnisse bestehen und in einer Einheit begriffen werden. Der Mangel an Verständnis für das Psychische liegt keineswegs darin, daß man das Psychische nicht beachtete, — denn jeder Mensch und jedes Wesen betätigt sich nur psychisch — sondern er liegt in der Einseitigkeit und Zerrissenheit der Betätigung, in der Hingabe bald an diese, bald an jene Einzelheiten. Die volle Würdigung kann nur darin bestehen, daß man sich von den einzelnen und wechselnden Erlebnissen befreit und zum einheitlichen Erleben seines vollen psychischen Seins gelangt und so eben des vollen Sinnes des Psychischen inne wird. Das Verständnis des Psychischen bedeutet nicht eine Selbsterfassung, ein Sich-selbst-begreifen des Geistes oder der Vernunft, sondern es bedeutet ein volles Sich-Erleben, ein Erleben eben dessen, was unsere volle Natur ausmacht und was daher auch im irdischen Dasein in höherem Grade ein dauerndes Erlebnis bleibt.

Inhaltlich können wir unsere Ausführungen in das Ergebnis zusammenfassen, daß sie ein rein immanentes Geschehen behaupten. Dies nämlich insofern, als wir einerseits das gesamte Geschehen

als in einem rechtlichen und sittlichen Erleben vor sich gehend annehmen, und andererseits einen über den Handlungen eines Individuums stehenden und dem Individuum doch zugehörenden Verstand und Willen in Abrede stellen, vielmehr behaupten, daß Verstand und Wille dem Handeln des Individuums immanent sind. Die Vorstellung, daß die Individuen in ihrer psychischen Betätigung real abhängig sind, lehnen wir als eine unzulängliche Begriffsbildung ab. Denn die Abhängigkeit wird, wie seinerzeit gezeigt, immer nur von einem andern, eigenen oder fremden, spontanen Handeln heraus erlebt, besitzt dagegen inbezug auf die spontane Handlung keinen Sinn.

Dieser Lehre, speziell der Lehre von der immanenten Natur des Rechts und der Sittlichkeit wird man vom Standpunkte der Moral zweifellos Bedenken entgegensetzen. Ein solches Bedenken wird vor allem in der Meinung zu finden sein, daß die Absolutheit der Verpflichtung in den Erlebnissen des Rechts und der Sittlichkeit notwendig eine objektive, transzendente Verpflichtung voraussetze. Man geht hiebei gemeinhin von der Ansicht aus, daß es an und für sich in jedem Menschen absolute niedere Gelüste, sinnliche und egoistische Triebe gebe, die nur durch höhere Vernunfteinsicht und durch äußere sittliche Gebote überwältigt werden könnten, so zwar, daß ohne solche Gebote kein höheres Streben möglich wäre. Hier liegt ein Mißverständnis vor. Lust und Begehren entstehen nach dem frühern stets nur mit der spontanen Handlung selbst, und ob und welche spontane Handlungen in Erscheinung treten, ist lediglich eine Tatsachenfrage. Wenn Menschen existieren, die da sagen, daß ohne äußere und speziell göttliche Gebote keine Sittlichkeit möglich sei, so ist in diesen Menschen zweifellos bereits die Tendenz vorhanden, in entsprechender Weise sittlich zu handeln. Die Ueberzeugung von der Transzendenz der Gebote setzt das Vorhandensein rechtlicher und sittlicher Handlungen und Tendenzen schon voraus, geht aus solchen hervor, die Anerkennung höherer Wesen, als Beschützer einer sittlichen Weltordnung ist selbst ein Postulat rechtlicher und sittlicher Tendenzen. Die göttlichen Gebote (wie ja auch die Gebote von Eltern und Vorgesetzten) erhalten nur dadurch für uns eine Existenz, daß rechtliche und sittliche Tendenzen vorhanden sind, die, unter Mitwirkung der spontanen Identifikation, eine Anerkennung Gottes bereits involvieren, so daß dann zwar die sittlichen Gebote wohl als von Gott gegeben betrachtet werden

und kategorische Forderung und Verpflichtung mit sich führen, im Grunde aber doch aus dem eigenen rechtlichen und sittlichen Wollen fließen. Wir wenden uns also keineswegs gegen die Absolutheit und Transzendenz der Verpflichtung, können sie aber nur in jener Weise, als primär dem eigenen spontanen rechtlichen und sittlichen Handeln immanent, verstanden wissen. Die Transzendenz und die verpflichtende Kraft bestehen darnach genau so notwendig, wie unsere rechtlichen und sittlichen Tendenzen und der Vollzug bestimmter spontaner Identifikationen als Tatsachen bestehen. Die Annahme eines göttlichen Wesens und seines verpflichtenden Wollens z. B. erklären wir ja nichts weniger denn für eine bloße Einbildung, sondern wir halten sie für eine Folge der tiefern Erfassung des eigenen Ich, des Innewerdens eines allumfassenden psychischen Organismus, als eine Folge tiefster rechtlicher und sittlicher Tendenzen und spontaner Identifikationen, die als Tatsache bestehen, in deren Erlebnis wir aufgehen, und über die wir schlechterdings nicht hinauskommen. Wie es allgemein unmöglich ist, daß ein Mensch mit höhern rechtlichen und sittlichen Tendenzen an niedern Gelüsten sich erfreuen würde, so ist es speziell unmöglich, daß rechtlich und sittlich tief und umfassend altruistisch veranlagte Menschen in etwas anderm als in einem Gottesglauben sich befriedigt fühlen könnten. Aber eben deswegen sind unsere rechtlichen und sittlichen Forderungen in erster Linie Tatsachen immanenten Erlebens, bestehend im Erleben Gottes und damit im Erleben bestimmter rechtlicher und sittlicher Tendenzen, und erst dem äußern und zukünftigen Handeln gegenüber erhalten diese den Charakter der objektiven Norm und des Gebotes.

Unsere Lehre steht somit dem Relativismus völlig fern, ja sie zeigt, daß es relativistische Lehren im eigentlichen Sinne gar nicht gibt. Um Recht und Sittlichkeit wissen wir ja nach unsern Ausführungen nur dadurch, daß wir rechtlich und sittlich handeln, und dieses Handeln ist stets ein einzelnes, bestimmtes. Der Relativismus ist daher nicht einmal denkbar als ein Mangel an rechtlichem und sittlichem Handeln, sondern er ist gleichbedeutend damit, daß von einem bestimmten rechtlichen und sittlichen Verhalten aus gewisse, für gewöhnlich als rechtlich oder sittlich bezeichnete Handlungen abgelehnt werden. Es gibt für Niemanden, auch für keinen Theoretiker, ein „bloß relativ", „absoluter Geltung entbehrendes" Rechtliches und Sittliches, außer in dem Sinne, daß es von

einem andern Standpunkte aus und also in anderer Beziehung aufgefaßt und so im Erleben jenes Standpunktes zu Unrecht gesetzt wird. Wenn also z. B. in unserer Abhandlung selbst ein gewisser relativistischer Zug inbezug auf Recht und Sittlichkeit zu Tage zu treten schien, so ist derselbe nur so zu verstehen, daß wir von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus den gewöhnlich so bezeichneten rechtlichen und sittlichen Handlungen nicht diejenige Absolutheit zugestehen konnten, wie dies sonst meist der Fall ist. Darin offenbart sich aber also bei näherem Zusehen nur ein anderes rechtliches und sittliches Verhalten, verbunden mit dem Bedürfnis, dasselbe zu allgemeinerer Anerkennung zu bringen. Das bestehende Recht und die bestehende Sittlichkeit wurden damit nicht entwertet, vielmehr nur einem allgemeinern Zusammenhang rechtlichen und sittlichen Erlebens eingegliedert.

Man wird es rügen, daß in unserer Darstellung, so wie sie vorliegt, andere Theorien teils nur oberflächlich berührt, teils ganz ignoriert worden sind. Doch einmal bot die gestellte Aufgabe so viel Stoff, daß eine Einschränkung nach allen Seiten geboten war, und dann schien es auch angezeigt, erst mit sich selbst sich einigermaßen abzufinden und die Beziehungen zu andern Theorien dann später zu behandeln.

Im übrigen möge man die Arbeit als einen bloßen Versuch betrachten, von dem der Verfasser, so notwendig und befreiend er für ihn war, doch nur so viel hofft, daß er ihm als Basis einer gründlicheren Bearbeitung des Themas dienen und das Verständnis anderer Lehren erleichtern werde.

Remigius Erb wurde geboren am 11. November 1873 in seinem Heimatdorfe Metzerlen in der Schweiz. Zuerst in der Landwirtschaft tätig, bezog er 1894 das Gymnasium und absolvierte dasselbe im Herbst 1898 in Schwyz mit dem Zeugnis der Reife, studierte hierauf Mathematik und Naturwissenschaften und erwarb hierin im Frühjahr 1902 an der Universität Zürich das Diplom für das höhere Lehramt. Seine spätern, philosophischen Studien machte er an der Universität München.

Seine letzten Lehrer waren die Herren Professoren Baeumker, Külpe und Wölfflin. Diesen, sowie seinen übrigen Lehrern sei an dieser Stelle bestens gedankt. Zu ganz besonderm Dank fühlt sich der Verfasser verpflichtet Herrn Professor Baeumker für die warme Teilnahme, mit der er das Zustandekommen der vorliegenden Arbeit verfolgt hat.